La filosofía política clásica

De la Antigüedad al Renacimiento

Atilio A. Boron
(Compilador)

CLACSO
Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales

Eudeba
Editorial Universitaria de Buenos Aires

Colección de CLACSO

La filosofia política clásica

De la Antigüedad al Renacimiento

Área Académica de CLACSO

Coordinador: Emilio Taddei
Asistente Coordinador: Sabrina González

Área de Difusión
Coordinador: Jorge A. Fraga

Edición Digital:
Libronauta Argentina S. A., 2005

Los contenidos de este libro pueden ser reproducidos en todo o en parte, siempre y cuando se cite la fuente y se haga con fines académicos y no comerciales

Conselho Latino-Americano de Ciências Sociais

CLACSO
Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales
Conselho Latino-americano de Ciências Sociais
Callao 875, piso 3º C1023AAB Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina

Edición Impresa ISBN 950-9231-42-8

© Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales
© *Libronauta Argentina S. A.*

La responsabilidad por las opiniones expresadas en los libros, artículos. estudios y otras colaboraciooes incumbe exclusivamente a los autores firmantes. y su publicación no necesariamente refleja los puntos de vista de la Secretaría Ejecutiva de CLACSO.

LA FILOSOFIA

POLITICA

CLASICA

INDICE

Prólogo
Atilio A. Boron

Introducción
La filosofía política clásica y la biblioteca de Borges
Bibliografía

Capítulo I
Teoría política y práctica política en Platón
Notas

Capítulo II
Filosofía política aristotélica
Bibliografía

Capítulo III
Agustín: El pensador político
Bibliografía
Notas

Capítulo IV
Teología política de Santo Tomás
Bibliografía

Capítulo V
El conciliarismo y la teoría ascendente del poder en las postrimerías de la Edad Media
Bibliografía
Notas

Capítulo VI
El pensamiento político de Martín Lutero

Capítulo VII
La isla de los Santos
Notas

Capítulo VIII
La astucia del león
y
la fuerza del zorro
Maquiavelo, entre la verdad de la política y la política de la verdad
Bibliografía Básica

Estudios temáticos
La categoría de "guerra" en el pensamiento platónico-aristotélico
Bibliografía
Notas

Estudios temáticos
La tríada Paideia, gobernante y legislación en el pensamiento platónico
Bibliografía
Notas

LA FILOSOFIA POLITICA CLASICA

DE LA ANTIGÜEDAD AL RENACIMIENTO

PRÓLOGO

Atilio A. Boron

La decisión de publicar esta compilación de textos referidos a la filosofía política clásica reconoce al menos dos fuentes. En primer lugar es una respuesta a las necesidades prácticas surgidas de una experiencia de quince años al frente de la cátedra de Teoría Política y Social I de la Carrera de Ciencia Política de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires. Luego de muchas discusiones y evaluaciones llegamos a la conclusión de que la imprescindible e irremplazable lectura de los clásicos –que ningún comentarista puede compensar– podría verse favorecida con un texto como éste en el cual quienes tienen la responsabilidad de impartir la materia pudieran sistematizar sus reflexiones sobre los diversos autores que se examinan a lo largo del curso. Por otro lado, nos ha parecido que las limitaciones que, de manera cada vez más ostensible, afectan al saber convencional de la ciencia política exigían concentrar nuestros esfuerzos en la recuperación del riquísimo legado de la tradición de la filosofía política. En este sentido, la insalubre influencia ejercida por las teorías de la "elección racional", el "politicismo" y el "discursivismo" precipitaron la organización de este libro en la esperanza de que el mismo pudiera servir como punto de apoyo para una contra-ofensiva teórica. También, para facilitar el cuestionamiento del saber convencional de la ciencia política y, a favor de la riqueza del legado clásico, posibilitar una comprensión más acabada de la vida política.

Con esta publicación pretendemos (al igual que lo hiciéramos con un volumen que ha salido a luz simultáneamente) promover una discusión cada vez más sofisticada sobre los grandes temas de la filosofía política y, muy especialmente, aquellos ligados a la producción teórica de los autores más significativos del período que comienza con la antigüedad clásica en la Atenas del Siglo V antes de Cristo y que culmina con el Renacimiento y el advenimiento de la sociedad burguesa.* Tal como lo plantearemos pocas páginas más adelante el retorno a las fuentes clásicas es no sólo necesario sino también imprescindible. Sin embargo, éste no podrá efectuarse adecuadamente si no se repara en el íntimo nexo existente entre teoría, historia y sociedad, lo que hace que nuestro regreso actual a Platón, Aristóteles o

Maquiavelo más que una excursión al pasado sea una permanente "ida y vuelta" que resignifique los conceptos y teorías de la tradición clásica a la luz de nuestra coyuntura histórica y los rasgos que caracterizan a las estructuras y procesos del capitalismo "realmente existente" en este turbulento fin de siglo. Se trata, en realidad, de interpelar a una "tradición viva" y no de adentrarse en un cementerio de ideas, o de internarse en el oscuro laberinto donde yacen los restos arqueológicos de la historia del pensamiento político. Interpelarla para, siguiendo una bella metáfora borgeana, hacer que esos textos venerables recuperen su voz y vuelvan a hablar. Necesitamos esas voces porque en los tiempos que corren, dominados por la funesta amalgama de neoliberalismo y posmodernismo, estamos hambrientos de buenas ideas y nobles utopías. Facilitar la recuperación de tales voces es el objetivo que nos hemos impuesto con la publicación de esta antología.

Este libro es, más que cualquier otro, un proyecto colectivo cuya autoría le corresponde a nuestra cátedra. La labor del compilador ha sido principalmente organizativa. En una medida menor de lo que hubiéramos deseado la nuestra fue también una actividad teórica, y sus resultados se presentan en el capítulo inicial de esta obra. Por eso mismo quiero agradecer a los integrantes de nuestra cátedra por el esfuerzo realizado para preparar los textos que aquí se incluyen: Rubén Dri, Tomás Varnagy, Miguel Angel Rossi, Javier Amadeo, Gonzalo Rojas, Liliana Demirdjian y Sabrina González. También a quienes no perteneciendo a nuestra cátedra, como Armando Poratti y Claudia D'Amico, se plegaron con entusiasmo a nuestra iniciativa, y a Eduardo Grüner, quien durante más de diez años formara parte de la misma y que gustosamente aceptara nuestra invitación. Por último, nuestra gratitud para con la Editorial Martínez Roca, de Barcelona, por permitirnos reproducir el capítulo de A. L. Morton relativo a Tomás Moro.

Unas palabras finales de agradecimiento le corresponden a Florencia Enghel, Javier Amadeo y Jorge Fraga. La primera por su excelente trabajo de revisión editorial. Amadeo, por haber asumido toda la fatigosa y enervante tarea de la coordinación editorial, y por hacerlo con el empuje y entusiasmo necesarios como para que esta obra estuviera concluída en los tiempos oportunamente acordados. Fraga, por su parte, tuvo a su cargo el diseño y la composición del libro y en ambos casos su labor fue tan eficaz como estéticamente descollante. A ellos, también, mis más sinceros agradecimientos.

Buenos Aires, 9 de marzo de 1999

INTRODUCCIÓN

La filosofía política clásica y la biblioteca de Borges

Atilio A. Boron

Presentar un libro como el que el lector tiene en sus manos requiere, en esta época, de una argumentación especial. En efecto, en el clima intelectual dominante, inficionado por los vapores embriagantes y adormecedores del posmodernismo y el neoliberalismo, la publicación de una compilación de textos referidos a los principales autores de la filosofía política clásica puede ser interpretada como un síntoma de la irremediable desubicación que padecen sus autores, y muy especialmente el compilador de esta obra. Por otra parte, desde una perspectiva menos benevolente, la decisión de dar a conocer estos escritos también puede ser imaginada como un gesto arrogante de despechada rebeldía, un infantil y estéril desafío al sentido común de la época –que un autor como Fredric Jameson denomina sin más trámite "posmoderna", pese a las polémicas implicaciones de esta operación– y los consensos fundantes del paradigma hegemónico en las ciencias sociales de fin de siglo (Jameson, 1998).

Es preciso reconocer que, en su falsedad de conjunto, estas dos impugnaciones contienen un grano de verdad. ¿Desubicación? Seguro, si es que por "ubicación" se entiende una actitud complaciente ante los tiempos que corren y la forma como se desenvuelve la vida social. Más allá de las saludables diferencias de opinión que sobre ciertos temas exhiben los autores de esta obra, quienes compartimos esta empresa intelectual nos caracterizamos por un empecinado rechazo a toda invitación a ser complacientes con el actual estado de cosas, a ser "ubicados", o a declararnos satisfechos ante una sociedad en donde la explotación del hombre por el hombre y la descomposición de las diversas formas de sociabilidad han llegado a extremos sin precedentes

en la historia de la humanidad. Ante esto no faltará quien recurra al remanido argumento de que "pobres hubo siempre". Es cierto, pero sería imperdonable olvidar que, (a) nunca éstos fueron tantos ni tan pobres, y (b) que nunca antes hubo un puñado de ricos tan ricos como los de hoy. Baste un solo ejemplo: en 1998 la firma de inversiones Goldman, Sachs & Co de Nueva York reportó ganancias por un valor de 2.920 millones de dólares, las que fueron distribuídas entre sus 221 socios. Esto es, una sola firma dedicada fundamentalmente a la especulación financiera obtuvo ganancias superiores al Producto Interno Bruto de Tanzania ($ 2.200 millones de dólares), el cual debe repartirse entre 25 millones de habitantes. No hace falta argumentar demasiado acerca de la inmoralidad de toda actitud de abierta o encubierta complacencia ante este criminal estado de cosas. (Gasparino y Smith, p. 7)

Nuestra época se caracteriza por la virulencia del síndrome que Karl Mannheim denominara "la crisis de la estimativa": el derrumbe de la escala de valores y la anomia resultantes de la imposición de las reglas del juego del capitalismo salvaje, conducentes a un "sálvese quien pueda" que da por tierra con todo escrúpulo moral y que sólo premia a ricos y poderosos, sin indagar en torno a los medios empleados para acceder a la riqueza y el poder. Desde una perspectiva inspirada en una relectura del *Manifiesto Comunista* observamos que la mercantilización de la vida social ha traído como consecuencia que "todo lo sólido se desvanece en el aire", y los valores e ideales más elevados de hombres y mujeres sucumben ante "el jarro de agua helada de sus cálculos egoístas" y el poder del dinero. No existe razón alguna para creer que este deplorable estado de cosas se convertirá, por el solo hecho de existir, en algo positivo, ante lo cual deberíamos suspender todo juicio crítico amparándonos en una supuesta "neutralidad" del saber científico o en la obsolescencia pregonada por el posmodernismo de la distinción entre realidad y ficción (Norris, 1990; 1997). La "desubicación" de quienes, inspirados en los legados de la filosofía política clásica, persisten en la búsqueda de valores y significados, constituye, en tiempos como éstos, una actitud no sólo digna sino también fecunda y más que nunca necesaria.

Pasemos a la segunda acusación: ¿rebeldía ante el consenso disciplinar? Por cierto: pero, ¿quién que estuviera en su sano juicio podría negar que palabras como "crisis", "insatisfacción", "frustración" y otras equivalentes son las que aparecen con más frecuencia a la hora de analizar la situación de las ciencias sociales? El panorama del "saber convencional" no sólo es decepcionante sino que muestra síntomas claros de que se enfrenta a una crisis sin precedentes en su historia (Wallerstein, 1998; Boron, 1998). En el caso particular de la ciencia y la filosofía políticas, que hemos examinado detenidamente en otro lugar, la

crisis ha adquirido proporciones de tal magnitud que, a menos que se produzca una rápida reorientación y una redefinición del conjunto del campo disciplinar –sus axiomas fundamentales, sus presupuestos teórico-epistemológicos, y su metodología– sus días estarán contados. ¿Qué ha quedado de la teoría sociológica, una vez que la descomposición del sistema parsoniano la redujo a una colección de inocuas regularidades estadísticas? Peor aún, ¿que ha ocurrido con la teoría política, que en el extravío del auge conductista arrojó por la borda a una tradición de discurso de dos mil quinientos años para sustituirla con estériles artefactos estadísticos o una absurda modelística fundada sobre supuestos completamente ilusorios, tales como la racionalidad de los actores, el ilimitado acceso a toda información relevante y sus grados efectivos de libertad? Ante un descalabro semejante nos parece que el rechazo al paradigma dominante es la única actitud sensata , y la reconstrucción de la filosofía política –tarea para la cual la contribución del marxismo asume una fundamental importancia– se convierte así en una de las alternativas teóricas más promisorias de nuestra época (Boron, 1999).

Un crítico bien intencionado podría aún así preguntarnos: ¿por qué retornar a los clásicos? ¿No sería mejor, en cambio, aventurarse por nuevos caminos, tener la osadía de inventar nuevos conceptos y categorías y marchar hacia adelante en lugar de retornar al pasado? Al fin y al cabo, la popularidad del posmodernismo en todas sus variantes se funda en buena medida en la favorable acogida que tiene esta actitud aparentemente "fresca y renovada" ante los desafíos de la creación intelectual.

Esta objeción remite a un conjunto de temas distintos, que es preciso distinguir y tratar separadamente: (a) los clásicos, los valores y el análisis político; (b) la naturaleza del proceso de creación de conocimientos; (c) la cuestión del "retorno" a las fuentes. Vayamos por partes.

La tradición clásica, los valores y el análisis político

¿Qué significa, en este contexto, la tradición clásica? Dejando de lado matices que sería necesario introducir en una elaboración mucho más detallada sobre este tema, la tradición clásica se caracteriza por el hecho de que la reflexión sobre el orden político es concebida simultáneamente como una indagación de carácter moral. En la tradición clásica el examen de la vida política y el estado es inseparable de su

valoración: desde Platón hasta Maquiavelo, la mirada sobre lo político es también un intento de avizorar los fundamentos de la buena vida, y mal podríamos entender la obra de Platón y Aristóteles, Agustín, Marsilio, Tomás de Aquino, Lutero y Tomás Moro al margen de esa premisa. Maquiavelo ocupa, en este sentido, una posición absolutamente excepcional: es nada menos que el eslabón que marca la continuidad y la ruptura de la tradición clásica. El florentino es, al mismo tiempo, el último de los antiguos y el primero de los modernos, cosa que se pasa por alto en la mayoría de los estudios e interpretaciones que abusivamente insisten en subrayar la "modernidad" de Maquiavelo –el "realismo" supuestamente avalorativo con que examina la vida política de su tiempo– mientras que se soslayan sus claras preocupaciones "clásicas" reflejadas en su sutil distinción entre los fundadores de imperios y naciones y los déspotas que, como Agátocles, imponen exitosamente su dominio, o en sus encendidas invocaciones encaminadas a lograr la unidad de los italianos, una actitud definitivamente anclada en el plano valorativo. En este sentido, las dificultades que plantea la interpretación de los textos maquiavelanos se reflejan magistralmente nada menos que en la obra de un estudioso tan destacado como Sheldon Wolin. En ciertos pasajes de su obra el autor de *Política y Perspectiva* nos presenta al autor de *El Príncipe* como un hombre dispuesto a renegar de todo lo que no sea el simple y llano tratamiento de la problemática del poder, arrojando por la borda todo tipo de consideraciones éticas y excluyendo de la teoría política "todo lo que no parecía ser estrictamente político" (Wolin, 214). Pero pocas páginas después entra en escena "el otro Maquiavelo", el que redactara el último capítulo de *El Príncipe* haciendo un ferviente y apasionado alegato, propio de las mejores expresiones de la tradición clásica, exhortando a la unidad italiana (*Ibid.* , p. 219).

Habría de pasar todavía más de un siglo para que las preocupaciones axiológicas del período clásico pasaran, de la mano de Hobbes, a un segundo plano. Y decimos intencionalmente "pasaran a un segundo plano" porque los desarrollos teóricos experimentados a partir de entonces de ninguna manera significaron la entronización de un estilo de reflexión filosófico-política en el cual las valoraciones y los ideales hubiesen sido completamente erradicados. Si bien el justificado anti-escolasticismo de Hobbes lo llevó con toda razón a despreciar el reseco y acartonado "saber" instituido como tal en Oxford y a buscar renovados horizontes para la elaboración de una nueva teorización de lo político en las posibilidades abiertas por la geometría y la mecánica celeste, difícilmente podría concluirse que el desenlace de su búsqueda tenga una semejanza siquiera remota con los preceptos del positivismo o la fantasiosa pretensión weberiana de fundar una ciencia de lo social "libre de valores". La rígida y artificial separación entre hechos y valores que

ambos postulan para nada se compadece con la obsesión valorativa que sostiene y otorga sentido a toda la densa construcción hobbesiana: el establecimiento de un orden político que ponga fin al estado de naturaleza, dominado por el temor a la muerte violenta, y en donde no prosperan ni la industria ni el comercio, no se cultivan las ciencias, las letras ni las artes, y en donde la vida del hombre es "solitaria, pobre, tosca, embrutecida y breve" (Hobbes, p. 103).

En pocas palabras, lo ocurrido es que con el eclipse de la tradición clásica y el advenimiento de la filosofía política moderna se produce un desplazamiento de la problemática ética. Ésta pasa a ocupar un segundo plano en lo tocante a la estructuración argumentativa del discurso político, más no en lo relativo a su importancia como un a priori silencioso pero eficaz de dicho discurso. ¿O es que acaso no existe un evidente sesgo conservador en la ciencia política conductista, o en las tendencias más recientes de la "elección racional"? Lo que antes se hallaba en el centro de la preocupación y del debate intelectual de autores tan variados como Platón y Aristóteles, Agustín, Marsilio y Tomás de Aquino, Moro, Erasmo y Lutero, aparece hoy en día como una petición de principios indiscutida e indiscutible: que la sociedad actual, es decir, el capitalismo, es la buena sociedad. Hay quienes lo dicen más abiertamente que otros: desde Karl Popper hasta Friedrich Hayek y, en nuestros días, Francis Fukuyama y Samuel Huntington. Pero no significa que quienes no se atreven a declararlo con la misma osadía, en el fondo, dejen de comulgar con la misma "toma de partido" en la lucha ideológica.

La persistencia de una incesante indagación en torno a la buena sociedad que caracteriza a los clásicos no puede interpretarse, como lo hiciera en su peor momento David Easton, en el sentido de que en sus teorías se hallaban ausentes los conceptos, categorías o instrumentos metodológicos capaces de iluminar el análisis de la realidad política de su tiempo (Easton, 1953). Cuando hacia mediados de los años cincuenta éste decide declarar difunta a la filosofía política clásica y expulsar del dominio de la ciencia política a los conceptos de poder y estado (por su supuesta inutilidad para la comprensión de los fenómenos aludidos por dichos conceptos), lo que está haciendo es llevar hasta sus últimas consecuencias la barbarie fragmentadora y disolvente del positivismo. La totalidad de la vida social estalla en un sinnúmero de "partes" que dan lugar a otras tantas "ciencias" especializadas: la economía, la sociología, la ciencia política, la antropología cultural, la geografía, la historia, etc., todas las cuales comparten la premisa ideológica de la radical separación entre el mundo de los hechos –que pueden ser medidos con la precisión de las ciencias naturales– y los valores, que quedan reservados a un nebuloso territorio impenetrable para la práctica científica. Cualquiera que haya leído aunque sea sumariamente los

grandes textos de la tradición clásica podrá comprobar la riqueza analítica, no sólo axiológica, en ellos contenida. Obviamente, las proporciones varían según los casos: Aristóteles, que para Marx fue la cabeza más luminosa del mundo antiguo, sintetizó en su *corpus* teórico, de una manera extraordinaria, densas y refinadas argumentaciones éticas con notables análisis empíricos de las sociedades de su tiempo. ¿Y qué decir de Platón, o de Marsilio, o de Moro? ¿Alguien podría seriamente argumentar que en sus obras sólo se encuentran exploraciones en relación a valores o a objetivos morales, con prescindencia de cualquier referencia a las condiciones imperantes en sus respectivas épocas? La descripción y el análisis que hace Platón de la dinámica política de las sociedades oligárquicas, ¿puede desecharse por su irrealidad? El diagnóstico de Marsilio sobre el conflicto entre la monarquía y el papado, ¿tenía o no que ver con la realidad? Y el diagnóstico de Moro sobre el impacto de la transformación capitalista de la agricultura inglesa, ¿no constituye acaso uno de los más profundos análisis jamás hecho sobre este tema?

En resumen: la tradición clásica no puede entenderse como una fase en la historia del pensamiento político en la cual predominaban sin contrapesos las preocupaciones éticas en desmedro de las analíticas. Ambas coexistían, y el hecho de que las segundas se subordinasen a las primeras no debe llevarnos a desmerecer la importancia de estas últimas. La expulsión de los valores y de la argumentación ética del terreno de la reflexión filosófica es un fenómeno bastante reciente, una patología que se despliega en toda su intensidad con la hegemonía del positivismo a partir del siglo XIX y que llega a su apogeo con la así llamada "revolución conductista" a mediados de nuestro siglo. Los límites de la mentada "revolución" quedaron en evidencia muy pronto. En palabras de Leo Strauss, "no se puede comprender lo político como tal, si no se acepta seriamente la exigencia ... de juzgarlo en términos de bondad o maldad, de justicia o injusticia" (Strauss, p. 14). Esta exigencia, por supuesto, fue vehementemente rechazada por los cultores de la "ciencia política" en los años cincuenta y sesenta. En la actualidad, esta actitud ha sido suavizada en su forma más no en su contenido esencial, que sigue siendo el mismo y que se manifiesta en el verdadero "horror" que sienten sociólogos y politólogos por igual cuando se los invita a examinar las premisas valorativas fundantes de su quehacer teórico, o a valorar una sociedad o un régimen político dados. Su actitud es la del avestruz, que prefiere enterrar la cabeza y fingir que nada ocurre a su alrededor.

Según Strauss, las consecuencias de esta "asepsia valorativa" son autodescalificadoras:

"Un hombre que no encuentra ninguna razón para despreciar a aquellos cuyo horizonte vital se limita al consumo de alimentos y a una buena digestión puede ser un econometrista tolerable, pero nunca podrá hacer aportación válida alguna sobre el carácter de una sociedad humana. Un hombre que rechace la distinción entre grandes políticos, mediocridades y vulgares diletantes puede ser un buen bibliógrafo, pero no tendrá nada que decir sobre política o historia política" (Strauss, p. 26).

Sociedad, historia y teoría política

Subyacente al rechazo de la tradición clásica existe, por una parte, una cuestión ideológica bastante sencilla de advertir: que por debajo de conceptos supuestamente "puros" y/o "neutros" existen claras opciones de carácter valorativo. Una definición meramente procedural de la democracia, como la que se emplea corrientemente en la ciencia política, consiste en algo más que un simple acuerdo sobre criterios de mensurabilidad de los fenómenos políticos. En la medida en que una tal concepción de la democracia deja completamente de lado los aspectos sustanciales de la misma para poner su acento exclusivamente en los temas de carácter procedimental (existencia de elecciones, reemplazo de las elites dirigentes, etc.), lo que en realidad ocurre es que se está elevando un modelo particular de democracia, el "capitalismo democrático", a la categoría de modelo único y necesario. Hemos examinado detenidamente este tema en otro lugar y no vamos a reiterar el argumento en estas páginas (Boron , 1996; Boron, 1997: pp. 229-269; Boron, 1998). En todo caso las implicaciones conservadoras de esta clase de teorizaciones es más que evidente. Lo mismo puede decirse de aquellas referidas a la eficacia de las políticas de ajuste practicadas por las nuevas democracias, en las cuales el tema de la justicia social no está ni siquiera mencionado en una nota a pie de página. La única conclusión que puede desprenderse de tamaño olvido –en autores que, por otra parte, hacen gala de una extraordinaria minuciosidad a la hora de acopiar evidencias estadísticas en favor de sus tesis– es que la cuestión de la justicia social es un problema que merece ser ignorado, sea porque no hay injusticia en el capitalismo o porque, si la hay, la misma forma parte del "orden natural" de las cosas y en cuanto tal es incorregible. Que los valores se barran bajo la alfombra no significa que no existan.

El desprecio por los clásicos, por otra parte, se relaciona con una concepción sobre el proceso de creación de conocimientos. Según la visión predominante en el *mainstream* de la ciencia política las sucesivas teorías están concatenadas siguiendo un patrón fuertemente evolucionista. Y, más importante aún, la dinámica de las "apariciones y superaciones" teóricas es concebida con total independencia de las sociedades históricas en las cuales surgieron los creadores de esas teorías. Esta concepción desemboca, naturalmente, en un callejón sin salida: el "avance" teórico es irreversible, y quien tiene la osadía de intentar emprender un imposible camino de retorno estará fatalmente condenado a extraviarse en la laberíntica ciénaga de la historia de las ideas políticas. Sólo queda, pues, una operación: huir hacia adelante, haciendo gala de ese incansable "afán de novedades" que burlonamente señalara Platón para referirse al hombre de la polis democrática. La obra de Thomas Kuhn sirvió para demoler los supuestos de esta concepción evolucionista de las ideas, según la cual habría una aceitada progresión de algunas de ellas –especialmente la idea de la libertad– hacia la cumbre histórica de la misma alcanzada con el advenimiento de la sociedad burguesa (Kuhn, 1962). Esta visión, de clarísima raigambre hegeliana, se encuentra de una manera hiperbólica en la obra de Benedetto Croce, que concibe a la totalidad del movimiento histórico como una marcha ascendente –accidentada y no exenta de retrocesos, eufemísticamente denominados "paréntesis" por el filósofo italiano, por ejemplo para referirse al fascismo europeo– hacia la libertad tal cual ella se concibe y practica en la civilización burguesa (Croce, 1942).

No obstante, si bien implica un avance toda vez que pone en crisis el evolucionismo de las concepciones tradicionales que se mueven en el gaseoso universo de la "historia de las ideas" la alternativa ofrecida por Kuhn está lejos de ser plenamente satisfactoria, a causa de lo siguiente: la constitución y crisis de paradigmas que cristalizan en una concepción de la "ciencia normal" fue concebida, en la obra del recientemente desaparecido profesor del MIT, como un proceso que se desarrollaba y resolvía estrictamente en el ámbito de aquello que Pierre Bourdieu denomina "el campo científico". En otras palabras: para Kuhn, los paradigmas definitorios del tipo de problemas (y no-problemas) que preocupan (o dejan de preocupar) a los científicos, sus teorías, sus enfoques metodológicos, técnicas, estilos de trabajo y patrones de evaluación son un resultado endógeno del "campo científico", y producto principalísimo del talento creador de sus practicantes y de los acuerdos y consensos que establezcan entre ellos. En su análisis no hay espacio para una teorización que dé cuenta de la fuerte dependencia existente entre el desenvolvimiento histórico de las sociedades y el surgimiento de cierto tipo de teorías. Preguntas como las siguientes no encuentran respuesta en la formulación kuhniana, en la medida en que no

trascienden las fronteras del "campo científico": ¿Por qué el liberalismo se desarrolló sólo a partir de la consolidación del modo de producción capitalista? ¿Por qué Aristóteles consideraba a la esclavitud como un "hecho natural" y fácilmente justificable, mientras que cualquier cabeza hueca de nuestro tiempo podría articular un sofisticado argumento en su contra? ¿Será acaso por las "pocas luces" del primero, o porque el horizonte de visibilidad que le otorga al segundo el desarrollo histórico de la sociedad a la cual pertenece le permite "ver" con mucha mayor claridad lo que obnubilaba la visión del filósofo griego?

Resulta evidente, a partir de estas breves ilustraciones, que el problema del desarrollo teórico de la filosofía política no puede ser adecuadamente interpretado al margen de los determinantes socio-históricos que crean las condiciones originarias, las cuales bajo ciertas circunstancias dan origen a una producción teórica o estética. La "historia de las ideas" no tiene mayor sentido si no es, simultáneamente, una historia de los modos de producción y de las instituciones sociales y políticas que le son propias. Veamos si no unos pocos ejemplos, tomados de la literatura, el arte y la propia teoría social. Pablo Picasso no podría haber surgido en la cultura militarizada, jerárquica y formalista del Japón de la restauración Meiji. Es harto improbable que escritores como Jorge Amado, Guimaraes Rosa y Alejo Carpentier hubieran desarrollado la exuberancia de su prosa de haber nacido y crecido en la calvinista Ginebra, o que Jorge Luis Borges hubiese sido un genuino representante de las letras belgas. El jazz no podría haber nacido en Munich, al paso que Wagner sólo pudo haber venido a este mundo como compositor en la Alemania hegemonizada por Prusia. ¿Hubiese podido Sigmund Freud desarrollar sus revolucionarias concepciones sobre la sexualidad y el inconciente en Arabia? Y Marx, ¿podría haber sido Marx si su horizonte socio-histórico hubiese sido el de la Grecia de la segunda mitad del siglo XIX? ¿Nos imaginamos a Platón y Aristóteles discutiendo sus teorías en el Antiguo Egipto, dominado por una teocracia terrible que hizo del despotismo y la intolerancia su divisa? ¿O a Maquiavelo en Estambul y a Rousseau en Moscú?

La simple enumeración de estos autores y artistas demuestra el inescindible lazo que los liga con su tiempo y su medio social, y la imposibilidad de comprender las ideas y proyectos que aquellos encarnan al margen de los rasgos definitorios del modo de producción (entendido en el sentido marxista como un tipo de articulación entre economía, sociedad, política y cultura y no tan sólo como un concepto que remite a una cuestión económica o técnica). Tiene razón Umberto Cerroni cuando anota que "el mundo antiguo o el mundo feudal no eran únicamente mundos espirituales, sino también mundos materiales y que, más bien, el modo de pensar de la vida social estaba en definitiva

condicionado por el modo de vivirla" (Cerroni, p. 17). Esta íntima vinculación entre el mundo de las ideas y la estructura social no pudo haber pasado desapercibida, por supuesto, para Marx. En un pasaje ejemplar de *El Capital* nos recuerda que

> "Lo indiscutible es que ni la Edad Media pudo vivir de catolicismo ni el mundo antiguo de política. Es, a la inversa, el modo y manera en que la primera y el segundo se ganaban la vida, lo que explica por qué en un caso la política y en otro el catolicismo desempeñaron el papel protagónico. ... Ya Don Quijote, por otra parte, hubo de expiar el error de imaginar que la caballería andante era igualmente compatible con todas las formas económicas de la sociedad" (Marx, I, p. 100).

Esta ligazón nos permite comprender de manera mucho más clara el significado de ciertas teorías, o la génesis de ciertas preocupaciones prioritarias en la mente de algunos de los grandes teóricos políticos: por ejemplo, la esclavitud era un hecho establecido e institucionalizado en la Grecia de Aristóteles, y difícilmente podría haber sido concebido como un problema o un interrogante fáctico o moral para resolver. Como observa Cerroni en su sugerente paralelo entre Aristóteles y Locke, para el primero la idea de que los telares pudiesen ser manejados por trabajadores libres y a cambio del pago de un salario, "no era sólo conceptualmente impensable, sino prácticamente irreal" (Cerroni, p. 13). A partir de esta premisa, de un "sentido común" tan profundamente arraigado e indiscutible para su época, puede fácilmente comprenderse que las posturas de Aristóteles en defensa de la esclavitud fueran las "normales" en el tipo histórico de sociedad en que le tocó vivir. Su imaginación, caudalosa y fecunda, tropezaba pese a todo con límites insuperables dada su inserción en un modo de producción esclavista y en las coordenadas espacio-temporales del Siglo V antes de Cristo. De ahí su célebre justificación de la esclavitud: "es manifiesto, por lo tanto, que algunos son por naturaleza libres, otros esclavos; y que la esclavitud es justa y útil para estos últimos" (Aristóteles, p. 13). Más de dos mil años después, John Locke podía escribir en su Primer Tratado que la esclavitud era "una condición tan mísera y despreciable y contraria de modo tan directo a la naturaleza generosa y valiente de nuestra nación, que es difícil concebir que un inglés, con mayor razón si se trata de un gentilhombre, la defendiese" (Locke, p. 33). Desde el "horizonte de visibilidad" que ofrecía una Inglaterra ya irreversiblemente transformada en un sentido capitalista, en donde los antiguos campesinos expulsados por los cercamientos y ya devenidos en proletarios constituían la mayoría de la población, Locke certificaba la "resolución" del problema de la esclavitud con la misma naturalidad con que Aristóteles había antes admitido la justicia y utilidad de su existencia. El vínculo entre teoría y

modo de producción queda aquí notablemente expuesto. Y las limitaciones de Locke también, toda vez que desde su peculiar perspectiva –histórica y de clase– el tema del comercio de esclavos, cuyo eje era precisamente Inglaterra, no parecieron haberlo preocupado demasiado. Al igual que Aristóteles, Locke parece haber admitido que fuera de Inglaterra existían otras naciones, no tan generosas y valientes, capaces de tolerar las humillantes condiciones de la esclavitud.

De lo anterior se desprenden varias consideraciones. En primer lugar, una pregunta inquietante: si Aristóteles y Locke cometieron "errores" tan groseros –en realidad no se trata de errores, como afirmaría el positivismo más ramplón, sino de la expresión de las distorsiones propias de determinadas "perspectivas" o "puntos de vista"–, ¿cuáles podrán ser los nuestros? En otras palabras, ¿qué será lo que nosotros no podemos "ver" porque somos, intelectualmente hablando, prisioneros de una sociedad capitalista, náufragos de la periferia del sistema, y en un momento histórico como el actual? ¿O será que el peso de estos determinantes, que obraron con tanta fuerza sobre las más grandes cabezas de la historia de la filosofía política, habrán de ser indulgentes con nosotros? Ante esta pregunta hay dos respuestas extremas que conviene evitar: primero, la "pesimista radical" que declara que nos hallamos tan inermes como Platón y Aristóteles; segundo, el "optimismo ingenuo" que asegura que ahora nuestra "visión" es completa, que abarca los trescientos sesenta grados y se desplaza en todas las direcciones y perspectivas imaginables. En relación a la primera respuesta creo que es razonable suponer que como resultado del desenvolvimiento histórico, y de un limitado pero para nada insignificante proceso de aprendizaje, estamos en condiciones de poder "ver" un poco más que los autores que nos precedieron. Un pesimismo radical que dijera que estamos tan ciegos como los autores de la antigüedad clásica sería poco creíble y para nada convincente, pues supondría que existe en nuestras sociedades una crónica incapacidad de aprendizaje que es desmentida por los hechos. Las revoluciones y las transformaciones sociales hicieron lo suyo, y el viejo topo de la historia nos ha llevado pese a todo a un punto en donde resulta imposible concebir la "naturalidad" de la esclavitud y la explotación, o la "inhumanidad" de las mujeres, los indios y los negros. En consecuencia, los factores condicionantes siguen operando pero el avance de la conciencia social levanta obstáculos a los mismos que antes no existían y que permiten enriquecer nuestra visión de la problemática política. A Aristóteles no le tocó en suerte saber de la existencia (y resultados) de la revolución francesa o rusa, ni conocer las experiencias del sindicalismo obrero, las *sufragettes* o los movimientos de liberación nacional. Ni siquiera llegó a atisbar algo como la rebelión de Espartaco, en la Antigua Roma. A favor de este conocimiento y de la mayor información de que disponemos, es

posible adquirir una visión del mundo mucho más sofisticada que la que se hallaba al alcance de una mente infinitamente más aguda y penetrante como la de Aristóteles.

En relación al segundo tipo de respuesta, la que brota de labios del "optimista ingenuo", digamos que ésta no es más persuasiva que la anterior. Si bien es cierto que ahora podemos "ver" más cosas que los antiguos, no es menos verdadero que la complejidad y la escala que ha adquirido la vida social son de tales magnitudes que sólo un espíritu muy poco despierto podría pasar por alto los formidables problemas que nos acechan. Las sociedades y los estados que tenían *in mente* teóricos como Platón, Aristóteles, Agustín o Tomás de Aquino, sin ser rudimentarias, eran bastante simples, y abarcar los múltiples niveles y aspectos de la vida social de aquel entonces era una tarea si no sencilla al menos bastante accesible. Pongamos un ejemplo: hoy no existe la esclavitud clásica como la que florecía en la Grecia de Aristóteles, ni la servidumbre medieval que conociera Tomás de Aquino. Pero, ¿qué decir de la servidumbre infantil, que hoy afecta a unos trescientos millones de niños, una cifra muy superior a la del número de esclavos en el apogeo de la esclavitud en los siglos XVII y XVIII? O: si bien las formas más primitivas del despotismo parecen batirse en retirada hacia finales del Siglo XX, ¿no existen acaso nuevas y más refinadas formas del mismo, con efectos mucho más duraderos y perniciosos que las primeras, especialmente a raíz de las posibilidades abiertas por los medios de comunicación de masas? Tocqueville ya habló algo de esto, pero el tema parecería haber sido sepultado por las corrientes hegemónicas de la filosofía política. En otras palabras, y en contra de lo que sostienen los "optimistas ingenuos", al observador de la política de finales del Siglo XX también se le pueden escapar muchas cosas –tan "evidentes", y a las cuales estamos tan acostumbrados– que ni siquiera merecen una reflexión ocasional.

La discusión precedente acerca de los marcos histórico-estructurales del proceso de creación de teoría podría ser erróneamente interpretada si fuese concebida como extendiendo un certificado de defunción para el sujeto concreto que posee la rarísima virtud, y la harto infrecuente capacidad, de poder reaccionar creativamente a los desafíos y circunstancias que le colocan su sociedad y su época. En relación a esto, la respuesta que Lukacs diera a sus inquisidores es de un valor didáctico inigualable. En efecto, cuando éstos "denunciaban" con denuedo las nefastas influencias que la obra de Kafka –un escritor pequeño burgués, según los sabihondos estalinistas– habría supuestamente tenido sobre las ideas del filósofo húngaro, Lukacs respondió sarcásticamente: "Es posible que Kafka sea un escritor

pequeño burgués. Pero me permito recordar a los miembros del honorable jurado que no todo pequeño burgués es Franz Kafka".

¿A qué viene esta anécdota? A cuento de que aún cuando las circunstancias concretas de una clase, una época y un modo de producción favorezcan la aparición de un cierto tipo de pensamiento, la mediación del intelectual excepcional capaz de sedimentar esos estímulos e influencias plasmando una nueva síntesis teórica constituye un factor insustituible y de importancia decisiva. Uno de los principales defectos del historicismo ha sido precisamente el de opacar la complejidad del nexo dialéctico entre sociedad, historia y producción intelectual: según las versiones más rústicas del mismo, las ideas y las teorías producto de una época histórica habrán inexorablemente de hallar la pluma que las exprese. Soslayan, de esta manera, todo examen relativo a la calidad y refinamiento con que aquéllas se manifiestan. Pero suponiendo que un teórico aparezca en "el momento justo", ¿es posible sostener que es indistinta o irrelevante la calidad comparativa con que se articulan las ideas de una época, por ejemplo, la del capitalismo triunfante en el siglo XVIII? ¿Son comparables talentos como los de Adam Smith y David Ricardo con los de la pléyade de "economistas vulgares" que al decir de Marx salieron a cantar loas al nuevo régimen de producción? En el plano de la teoría política, ¿es lo mismo la obra de Locke, Montesquieu o Constant que la de T. H. Green, Guizot o el mismo Bentham? Vistas las cosas desde el otro lado de la barricada, ¿es lo mismo la respuesta crítica que elabora Marx ante la consolidación del capitalismo que la que brota de la pluma de Proudhon en *La Filosofía de la Miseria*?

En las versiones más extravagantes del historicismo, la respuesta a estos cuestionamientos podría pues sintetizarse en estos términos: si Marx o Smith no hubieran teorizado al capitalismo, algún otro lo hubiera hecho. Como recuerda con razón Giovanni Sartori, existe en el historicismo una peligrosa confusión entre condiciones necesarias y suficientes de la producción teórica. El hecho de que algunas ideas "estuviesen en el aire", o de que una época estuviese "madura" para la gestación de ciertas doctrinas, no garantiza el efectivo florecimiento y desarrollo de las mismas. Son condiciones necesarias pero no suficientes (Sartori, p. 110). Existe una mediación, que podríamos llamar "gramsciana", que tiene que ver con la existencia y disponibilidad de un estrato intelectual de cuyas filas pueda surgir la cabeza capaz de sintetizar el conjunto de las ideas de una época o, como le preocupaba a Gramsci en el caso del capitalismo capaz de plasmar los fundamentos científicos y filosóficos a partir de los cuales construir una eficaz contrahegemonía proletaria. No es por casualidad que quienes han tenido esa capacidad constituyan una excelsa minoría en el campo de la

historia de la filosofía: Platón y Aristóteles en el mundo antiguo; Agustín y Tomás de Aquino en el medioevo; Lutero, Moro y Maquiavelo en el Renacimiento; Hobbes y Locke en la primera etapa de la sociedad capitalista; Montesquieu, Hegel y Kant después y John Stuart Mill más tarde, y, en la vereda de enfrente, la solitaria figura de Marx y su ambiguo y contradictorio predecesor, Rousseau. En la actualidad, sin ir más lejos, la crisis general del capitalismo no ha encontrado todavía una cabeza capaz de sintetizarla teóricamente. Las "condiciones históricas" están maduras para el surgimiento de nuevas ideas y propuestas, pero no está claro quién, o quiénes, podrían estar en condiciones de acometer semejante empresa.

En este sentido el historicismo representa el reverso de la medalla del idealismo: mientras que el primero concibe a la historia de las ideas como un reflejo mecánico del contexto histórico inmediato, del cual se esfuma la figura creadora del intelectual, el segundo la concibe como la imperceptible pero continua floración de grandes talentos que, con su genio, iluminan etapas enteras en la evolución de la humanidad al margen de las condiciones histórico-estructurales que hicieron posible el surgimiento y desarrollo de ciertas ideas. En el crucial primer capítulo de *El Capital,* Marx se refiere a los obstáculos que imposibilitaron a la cabeza más luminosa del mundo antiguo, Aristóteles, descubrir los fundamentos económicos del intercambio entre equivalentes que el griego se había planteado como problema pero que, pese a la inmensidad de su genio, no pudo resolver.

> "El secreto de la expresión de valor, la igualdad y la validez igual de todos los trabajos por ser trabajo humano en general ... sólo podía ser descifrado cuando el concepto de la igualdad humana poseyera ya la firmeza de un prejuicio popular. Más ésto sólo es posible en una sociedad donde la forma mercancía es la forma general que adopta el producto del trabajo, y donde, por consiguiente, la relación entre unos y otros hombres como poseedores de mercancías se ha convertido, asimismo, en la relación social dominante. El genio de Aristóteles brilla precisamente por descubrir en la expresión del valor de las mercancías una relación de igualdad. Sólo la limitación histórica de la sociedad en que vivía le impidió averiguar en qué consistía, ‘en verdad’, esa relación de igualdad" (Marx, I, pp. 73-74).

En otras palabras: el ambiente histórico y el marco estructural de una sociedad determinada pueden favorecer, y a veces exigir, el desarrollo de nuevos esquemas de pensamiento, pero ésto no es

suficiente para garantizar su aparición. Existe una delicada dialéctica entre factores histórico-estructurales condicionantes e intelectuales creativos que es irreductible a cualquiera de sus polaridades.

El "retorno" a las fuentes: retroceso o recreación

Llegados a este punto conviene replantear la cuestión de por qué los clásicos, y, en seguida, lo de este peculiar retorno en el contexto del capitalismo posmoderno de finales de siglo. Retornar significa regresar hacia una condición o lugar previo del cual supuestamente nos hemos marchado. La valoración acerca de este abandono de aquel sitio previamente ocupado puede ser de distintos tipos. En el caso particular de la filosofía política, para algunos esto constituye un lamentable extravío que debe ser corregido de inmediato. Leo Strauss representa de una manera extrema esta posición. Para otros, especialmente los cultores de la "ciencia política", en particular en sus corrientes hegemónicas, el retorno a los clásicos significa un retroceso, un gesto nostálgico desprovisto de utilidad práctica e incapaz, por sí mismo, de hacer avanzar el conocimiento de la política.

Detengámonos por un momento en esta segunda variante: si fuéramos a creer lo que paradigmáticamente expresara David Easton a mediados de los años cincuenta al declarar oficialmente muerta a la filosofía política, resultaría de ello que también deberíamos aceptar, por ejemplo, que la caracterización hecha por Platón sobre la dinámica política de las sociedades oligárquicas se encuentra "científicamente superada" por los "avances" registrados por el conductismo político desde finales de la Segunda Guerra Mundial. El filósofo griego advertía que la *polis* oligárquica conducía a la violenta coexistencia de dos ciudades, una de pobres y otra de ricos, "conspirando sin cesar los unos contra los otros". Según el autor de *La República,* en este desorden sucumbía la libertad, pues "en una ciudad en donde veas mendigos andarán ocultos ladrones, rateros, saqueadores de templos y delincuentes de toda especie" (Platón, parágrafos 551.d y 552.d). En un alarde de realismo –que desmiente las reiteradas acusaciones de idealismo y falta de contacto con la realidad que le fueran formuladas reiterativamente– Platón también observaba que la avidez de riquezas de los gobernantes los deslizaba insensiblemente a tolerar y fomentar los delitos cometidos por ladrones, rateros y saqueadores. En la ciudad oligárquica –¿que otra cosa es la Argentina neoliberal sino una sociedad que responde a la caracterización clásica de Platón?– los otros rostros de la pobreza social son el crimen y la corrupción gubernamental. ¿Tiene

sentido afirmar que este diagnóstico de Platón ha sido superado por los "avances" de la ciencia política conductista?

Tomemos otro caso: en su célebre *Utopía,* Tomás Moro imagina un magistral diálogo con Rafael Hitlodeo, el ilustrado viajero portugués que había conocido la isla de la Utopía, centrado en torno a las virtudes de ese armonioso país. Esta discusión sirve como didáctico pretexto para pasar revista a las deplorables condiciones que afligían a la sociedad inglesa como producto de la descomposición del viejo orden medieval, la acumulación originaria, y el surgimiento de una sociedad fundada sobre la expropiación de los productores y la concentración de los medios de producción en manos de la clase capitalista. El diálogo se inicia con el cáustico comentario del forastero acerca de la crueldad e inefectividad de la justicia inglesa, que vanamente pretendía combatir el auge de la delincuencia, sobre todo el robo de alimentos, en que incurrían las víctimas de la acumulación primitiva, con el solo expediente de la horca. El remate del apasionante debate entre Rafael y Tomás Moro, el último en su fingido papel de prudente crítico del *establishment*, queda plasmado en una serie de preguntas que le formula el viajero:

> "¿Puede Ud. ver algún grado de equidad o gratitud en un sistema social que se muestra tan pródigo con los que llaman nobles ... con los parásitos y otros parecidos y que, en cambio, para nada se preocupa de los labradores, carboneros, obreros ... sin los cuales su propia existencia sería imposible? Y el colmo de esta ingratitud se alcanza cuando éstos son viejos y enfermos, completamente inservibles. Habiéndose aprovechado de ellos en los mejores años de su vida, la sociedad ahora se olvida de sus desvelos, y les recompensa por los vitales trabajos realizados para ella dejándolos morir en la miseria. ¿Qué decir de esos ricos que cada día se quedan con una parte del salario del pobre, defraudándolo no ya mediante la deshonestidad privada sino a través de la legislación pública? Como si no fuera suficientemente injusto que el hombre que contribuye más a la sociedad reciba lo mínimo a cambio, los ricos empeoran las cosas al hacer que la injusticia sea legalmente descripta como justicia" (More, pp.129-130).

Podríamos seguir recopilando *in extenso* citas tomadas de los clásicos para cotejarlas con el conocimiento supuestamente aportado por el estudio "científico" de la política, pero para los fines de nuestro trabajo las referencias a los análisis de Platón y Moro son más que suficientes. A partir de ellas uno podría formularse varias preguntas: ¿no parecen extraordinariamente actuales las observaciones de nuestros dos

autores? ¿Hasta qué punto las recientes elaboraciones efectuadas sobre estos temas cancelan la validez de sus interpretaciones? ¿Son los conceptos, categorías e hipótesis que hoy se manejan en el campo de la ciencia política sustantivamente "superiores" a los que heredamos de la tradición clásica, representan un "avance" sobre ellos? La respuesta es, sin la menor duda, negativa. Nada en este mundo autoriza a pensar que Samuel Huntington, Alain Touraine o Robert Putnam hayan "superado" la sabiduría teórica y la capacidad de abrir ricas perspectivas de análisis y comprensión de la "cosa política" que hallamos en autores como Platón y Moro, para seguir con aquellos cuyos pasajes hemos citado. Con esto no quisiéramos adherir a una postura tipo "nada nuevo bajo el sol" y negar de raíz la posibilidad de que "pudieran" (y subrayamos "pudieran") producirse refinamientos conceptuales y avances en los estudios empíricos de fenómenos como aquéllos a los cuales aludían Platón y Moro. Pero el reconocimiento de esta posibilidad mal podría ser interpretado como una invitación a arrojar por la borda la herencia de la tradición clásica que, al menos hasta hoy, es inconmensurablemente más rica, penetrante y significativa que la ciencia política de inspiración conductista.

En este sentido, es oportuno traer a colación una observación que hiciera Reinhard Bendix en el apogeo del *behavioralismo* acerca de la teoría sociológica, pero que nos parece tiene aún más validez en el campo de la filosofía política. Decía Bendix que el rigor metodológico podía ser obtenido al precio de tratar con problemas relativamente insignificantes, al paso que la investigación en torno a los grandes problemas adolecía de su escasa rigurosidad. Las proposiciones rigurosamente verificadas lograban construir un cierto consenso entre la comunidad académica: prácticamente todos coincidían con ellas dada la meticulosidad de la prueba. No obstante, ningún espíritu alerta dejaba de preguntarse si el conocimiento que ellas aportaban valía siquiera el esfuerzo de ser obtenido. Y concluye nuestro autor diciendo que

> "cuando tratamos con proposiciones que pensamos que valen la pena comprobamos que es casi imposible ‘probarlas’. La ciencia social moderna exhibe una fractura entre proposiciones que son significativas y proposiciones sobre las cuales existe un consenso generalizado, y no existen signos que indiquen que esta situación habrá de ser remediada" (Bendix, p. 28.).

Resumiendo: el abandono de la teoría y la filosofía políticas fue hecho en nombre del rigor metodológico y del desarrollo sustantivo que una epistemología de corte positivista prometía para el avance del conocimiento de la política. Hoy, cumplido medio siglo de la "revolución

conductista", sabemos que su promesa fue incumplida, y que los supuestos avances logrados en materia de verificación –llegando a extremos de una superflua matematización– fueron hechos a costa de la significación de sus proposiciones teóricas. Esta generalizada constatación se encuentra en la base del resurgimiento de la filosofía política.

La tradición viva, la biblioteca de Borges y los diálogos de Maquiavelo

Por lo anterior, la convocatoria al "retorno" a las fuentes nos parece sumamente pertinente. Con todo, habría algunos matices que sería necesario tener en cuenta para evitar que la misma se convierta simple y llanamente en un proyecto de arqueología o filología políticas, un laborioso pero estéril sendero que desemboque en una apergaminada neoescolástica o en una barroca taxonomía de conceptos y categorías. El retorno a las fuentes es imprescindible, no sólo necesario, pero no puede llevarse a cabo haciendo abstracción del íntimo nexo entre teoría y modo de producción, que ocasiona que nuestro regreso actual a Platón o Aristóteles, o a Maquiavelo y Tomás de Aquino, para citar algunos ejemplos, no pueda ser concebido como un esfuerzo de "leer" un texto venerable con las mismas claves interpretativas que hubiéramos utilizado en los albores del Renacimiento. Este parecería ser el talante de autores como el ya mencionado Leo Strauss o Anthony Quinton. Por el contrario, el "retorno" propiciado desde el marxismo supone un permanente "ir y venir", merced al cual las teorías y los conceptos de la tradición clásica son resignificados a la luz de la experiencia actual, es decir, de los rasgos característicos de las estructuras y procesos del capitalismo de fin de siglo.

Lo anterior nos abre el camino para identificar otro rasgo, sorprendente y definitorio, de los clásicos. Para referirnos a él, nada mejor que recurrir a una bellísima metáfora de Jorge Luis Borges referida a las bibliotecas. Decía Borges que una biblioteca es una especie de gabinete mágico en el cual están encerrados, como encantados, los mejores espíritus de la humanidad. Esos espíritus sólo pueden salir de la prisión, que en este caso es su forzada mudez, por medio de nuestra palabra. Al abrir el libro, dice Borges, los espíritus encantados vuelven a la vida, despiertan, y desde ese momento podemos dialogar interminablemente con ellos. La tradición clásica de la filosofía política es en cierta medida como la biblioteca de Borges: es un gabinete mágico cuyos habitantes –Platón, Aristóteles y tantos otros– sólo esperan

respetuosamente nuestra palabra para poder hacer oír la suya. Aguardan nuestras preguntas para dar a conocer sus respuestas. La riqueza de este diálogo puede constatarse sin esfuerzo a partir de la experiencia personal de cualquiera que haya frecuentado la lectura de los clásicos de la filosofía política: basta con comparar los pasajes que en las sucesivas lecturas de un libro –digamos *La República* , *La Política*, *El Príncipe*– nos han llamado poderosamente la atención, para comprobar que en un momento fue uno, en una segunda lectura otro, en una tercera el de más allá, y así sucesivamente. A veces, un mismo pasaje evoca comentarios muy distintos, que anotados al margen de un libro venerable constituyen un cuaderno de bitácora de nuestra navegación por mares rebosantes de significados y profundos desafíos. La lectura de estos textos, en consecuencia, es un proceso activo y creativo, un incesante "ida y vuelta" en donde nuestras nuevas preguntas –espoleadas por las angustias y ansiedades que nos provoca el mundo de hoy, en el aquí y ahora– suscitan renovadas respuestas de parte de los autores clásicos. Los espíritus encantados de Borges revelan, acicateados por nuestra iniciativa, toda su inagotable riqueza.

Una imagen bastante parecida de éstos fue proporcionada, en su época, nada menos que por Nicolás Maquiavelo. En la amarga carta que dirigiera a su amigo Francesco Vettori poco después de haber sido liberado de la prisión, relata cómo se produce su apropiación de los clásicos de la filosofía política:

> "Llegada la noche, vuelvo a casa y entro en mi escritorio; en su puerta me despojo de la ropa cotidiana, llena de barro y mugre, y me visto con paños reales y curiales; así, decentemente vestido, entro en las viejas cortes de los hombres antiguos, donde acogido con gentileza, me sirvo de aquellos manjares que son sólo míos y para los cuales he nacido. Estando allí no me avergüenzo de hablar con tales hombres, interrogarles sobre las razones de sus hechos, y esos hombres por su humanidad me responden. Durante cuatro horas no siento fastidio alguno; me olvido de todos los contratiempos; no temo a la pobreza ni me asusta la muerte. De tal manera quedo identificado con ellos. Y como Dante dice que no hay ciencia si no se recuerda lo que se ha comprendido, he anotado cuanto he podido alcanzar de sus conversaciones y compuesto de esta manera un opúsculo, *De Principatibus*, en el cual ahondo cuanto puedo los problemas de tal asunto, discutiendo qué es un principado, cuántas clases hay de ellos, cómo se adquieren, cómo se mantienen, por qué se pierden" (Maquiavelo, p. 118.).

Nos parece interesante subrayar las afinidades existentes entre las visiones borgeana y maquiaveliana de la biblioteca. En ambos casos ésta, a la cual acude el florentino al caer la noche, es un ámbito despojado del "barro y la mugre" propio de las labores diurnas y de los quehaceres manuales. Además, es un espacio en el cual Maquiavelo siente que puede "conversar" con las grandes cabezas de la antigüedad y con sus principales estadistas, fundadores de imperios y estados. Tal como lo decía Borges, al abrir un libro sus autores recuperan el habla. Y Maquiavelo conversa con todos ellos, situado como está en la Florencia de la segunda década del siglo XVI, y desde ese lugar, y movilizado por las urgencias de su tiempo, les pregunta por "las razones de sus hechos". Nótese bien que la actitud de Maquiavelo ante la tradición clásica, registrada y almacenada en esos libros sumido en cuya lectura no teme ni a la pobreza ni a la muerte, no es la de un anticuario que clasifica objetos del pasado sino la de un buceador que se sumerge en las luminosas aguas de una bahía para capturar objetos vivientes, que están allí esperando que les hablemos para poder hablar. Tal actitud es precisamente la que anima la publicación de este libro.

Tanto Borges como Maquiavelo nos ofrecen una imagen de lo que constituye la tradición clásica: una tradición de significados más que de hechos o resultados, una indagación permanente sobre los fundamentos de la buena sociedad, una exploración inacabada e inacabable acerca de la inerradicable moralidad de los actos de la vida social. Una tradición cuya supervivencia supone su capacidad para enriquecerse ininterrumpidamente, resignificándose continuamente a medida que transcurre el tiempo. Una tradición privada de esta capacidad se convierte en una pieza de museo, en un fragmento intelectual inerte, definitivamente del pasado, archivado para satisfacer la curiosidad pero no la necesidad de las nuevas generaciones. Una tradición viviente como la de la filosofía política, en cambio, implica una dialéctica incesante entre el pasado y el presente. Pero ¿hablamos de toda la filosofía política?

Tal como lo hemos señalado abundantemente en otro lugar (razón por la cual nos limitaremos ahora a formular un breve comentario), la filosofía política parece haber perdido su rumbo en las últimas décadas (Boron, 1999). Mucho se habló en los años cincuenta y sesenta de la "muerte de la filosofía política", y si bien tales críticas estaban inspiradas en el auge del positivismo y del empirismo en las ciencias sociales, también es preciso reconocer que la facilidad con que se pudo despachar –si bien transitoriamente– toda una tradición de discurso de dos mil quinientos años puede explicarse en gran medida por el extravío en que había caído la filosofía política, el cual la había condenado a una asombrosa falta de relevancia. En su propia involución, en su suicida

abandono de las fuentes fundamentales que animaron su larga existencia por tantos siglos, la filosofía política se pervirtió hasta convertirse en un saber inofensivo y marginal, en una afición de quienes se resistían con denuedo a admitir el paso del tiempo. Es por eso que en el trabajo ya citado decíamos que la recuperación de la filosofía política y su necesaria e impostergable reconstrucción dependen en gran medida de su capacidad para absorber y asimilar ciertos planteamientos teóricos fundamentales que sólo se encuentran presentes en el *corpus* de la teoría marxista. Pero si la filosofía política persiste en su dogmático e intransigente rechazo del marxismo, su porvenir en los años venideros será cada vez menos luminoso. De seguir por este rumbo se enfrenta a una muerte segura, causada por su propia irrelevancia para comprender y transformar el mundo en que vivimos y su radical esterilidad para generar propuestas o identificar el camino a seguir para la construcción de la buena sociedad, o, por lo menos, de una sociedad mejor que la actual.

Esta advertencia es más que oportuna si se recuerda que en los últimos años hemos asistido al vigoroso resurgimiento de un cierto tipo de filosofía política que, paradójicamente, representa la negación misma de la gran tradición que arranca con Platón y llega hasta nuestros días. En este ominoso y poco promisorio renacimiento la filosofía política pasó a ser concebida como una actividad solipsista, circunscripta a pergeñar infinitos "juegos de lenguaje" y a proponer un inagotable espectro de claves interpretativas de la historia y la sociedad concebidas, gracias a los deplorables efectos del "giro linguístico", como meros textos aptos para ser leídos y releídos de mil maneras diferentes. En este marco, la filosofía política se repliega sobre una actitud meramente contemplativa –o tal vez lúdica– por completo desvinculada de toda búsqueda de la "buena sociedad", y de toda tentativa de crítica radical a lo existente.

Este defectuoso renacimiento de la filosofía política concluye con un divorcio fatal entre la reflexión política entendida como la egocéntrica construcción de un lenguaje, y la vida político-práctica que discurre por los lejanos horizontes del estado y la sociedad civil. El desenlace de semejante escisión es una cómplice indiferencia de los filósofos políticos ante los avatares de la vida social y ante el dilema de hierro que signó a los mejores exponentes de la filosofía política: propiciar la conservación del orden social o pugnar por su superación. En el clima enrarecido que brota de la infeliz amalgama entre el posmodernismo, con su sesgo violentamente anti-teórico y su desprecio por todo lo que "huela" a teoría, y el neoliberalismo con su embrutecedor economicismo, la filosofía política convencional deviene en un quehacer meramente contemplativo, una desapasionada y displicente digresión en torno a ideas (no a estructuras, procesos, actores e instituciones, del pasado o del

presente). Esta deserción le permite al filósofo posmoderno y complaciente con la "racionalización" impuesta por el auge de los mercados, abstenerse de tomar partido frente a los agónicos conflictos de nuestra época y refugiarse en la estéril calma de su prescindencia axiológica.

Como bien lo anotaban Marx y Engels en *La Sagrada Familia* , por este camino la filosofía –y la filosofía política mucho más– degenera en "la expresión abstracta y trascendente del estado de cosas existente". Al abjurar de toda pretensión crítica y transformadora, y al hacer de la filosofía política un ámbito lúdico en el cual se despliegan las ingeniosas construcciones de sus practicantes, aquélla se convierte, pese a la voluntad en contrario de algunos de sus cultores, en una práctica distractora y una subrepticia apología del capitalismo finisecular, con todos sus horrores. En "tiempos violentos" como los que corren hoy en día toda filosofía política que se desentienda del tratamiento de los temas cruciales que caracterizan al capitalismo actual –la pobreza extrema, la superexplotación, el poderío sin contrapesos de los monopolios, la exclusión social, la xenofobia, el racismo, la destrucción de las culturas y del medioambiente, el tráfico de niños y de órganos humanos, etc.– está condenada irremisiblemente a su propia obsolescencia. Pocas concepciones teóricas aparecen mejor dotadas que el marxismo –un marxismo abierto, claro está, depurado de los vicios del dogmatismo y del sectarismo escolástico– para impedir tan deplorable desenlace.

Bibliografía

- Aristóteles 1897 *The Politics* (London: Macmillan and Co.).

- Bendix, Reinhard 1951 *Social Science and the Distrust of Reason* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press).

- Boron, Atilio A. 1996 "El 'postmarxismo' de Ernesto Laclau", en *Revista Mexicana de Sociología.* Nº 1.

- Boron , Atilio A. 1997 *Estado, Capitalismo y Democracia en América Latina* (Buenos Aires: Oficina de Publicaciones del CBC/EUDEBA).

- Boron, Atilio A. 1998 "Quince años después: democracia e (in)justicia en la historia reciente de América Latina", ponencia presentada en la Mesa Presidencial de la Latin American Studies Association (LASA), Chicago, Septiembre de 1998.

- Boron, Atilio A. 1999 "El marxismo y la filosofía política", en Atilio A. Boron, compilador, *Teoría y Filosofía Política. La Tradición Clásica y las Nuevas Fronteras* (Buenos Aires: CLACSO/EUDEBA).

- Cerroni, Umberto 1967 *Introducción al pensamiento político* (México: Siglo XXI Editores).

- Croce, Benedetto 1942 (1938) *La historia como hazaña de la libertad* (México: Fondo de Cultura Económica).

- Easton, David 1953 *The Political System* (New York: Knopf).

- Gasparino, Charles y Randall Smith 1999 "Wall Street quiere regatear el precio de la salida a Bolsa de Goldman", en *The Wall Street Journal Americas,* en *La Nación* (Buenos Aires) 5 de Marzo, Segunda Sección, página 7.

- Hobbes, Thomas 1940 (1651) *Leviatán* (México: Fondo de Cultura Económica).

- Jameson, Fredric 1998 *The Cultural Turn* (London and New York: Verso).

- Kuhn, Thomas S. 1962 *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago: University of Chicago Press).

- Locke, John 1988 (1690) *Two Treatises of Government* (Cambridge: Cambridge University Press).

- Maquiavelo, Nicolás 1979 *Cartas Privadas de Nicolás Maquiavelo* (Buenos Aires: EUDEBA).

- Marx, Karl 1975 (1867) *El Capital. Crítica de la Economía Política* (México: Siglo XXI Editores).

- More, Thomas 1965 (1516) *Utopia* (Harmondsworth, England: Penguin Books).

- Norris, Christopher 1990 *What's wrong with postmodernism. Critical Theory and the Ends of Philosophy* (Baltimore: The Johns Hopkins University Press).

- Norris, Christopher 1997 *Teoría Acrítica. Posmodernismo, Intelectuales y la Guerra del Golfo* (Madrid: Cátedra).

- Platón, 1963 *La República* (Buenos Aires: Eudeba).

- Sartori, Giovanni 1984 *La Política. Lógica y Método en las Ciencias Sociales* (México: Fondo de Cultura Económica).

- Strauss, Leo 1970 *¿Qué es la filosofía política? (Madrid: Guadarrama).*

- Wallerstein, Immanuel 1998 "The Heritage of Sociology, The Promise of Social Science", (Mensaje Presidencial, XIVº Congreso Mundial de Sociología, Montreal, Julio 26, 1998).

- Wolin, Sheldon 1973 (1960) *Política y Perspectiva. Continuidad y Cambio en el Pensamiento Político Occidental* (Buenos Aires: Amorrortu).

CAPÍTULO I

Teoría política y práctica política en Platón

Armando R. Poratti

"Tutte le vie portano a..." a quale città? Questione delicata ...

Amo credere che cammina cammina cammina cammina,

finalmente questa città sarà Platonopolis".

J. H. Weinschenk, "Epigrammi", *Filosofia*, XXV (1974) p. 294

El Lógos como condición existencial de la Pólis

Nuestras representaciones usuales responden a la palabra *pólis*, o bien con un vacío que la hace sinónimo de 'organización política' en general, o posiblemente con la imagen de una comunidad armoniosa y libre, donde Estado, pueblo e individuo coinciden en una vida bella. No es difícil detectar tras esta imagen la "bella eticidad" de la *Fenomenología del Espíritu* (aquel lugar donde *todavía no* ha estallado la distinción entre el individuo y la ciudad, entre lo público y lo privado). Esa idealización formó parte, antes y más allá de Hegel, del imaginario de una Alemania en busca de su organización, y su inclusión en la gran filosofía del Idealismo le valió el pasaporte a nuestro trasfondo cultural. Ese producto alemán es engañoso, no sólo porque pone en juego paradigmas políticos modernos, sino sobre todo porque tiende a dar la idea de una sociedad que exporta la violencia hacia sus relaciones con las otras. Pero la violencia interna está en la raíz de la *pólis,* si bien no tiene las mezquinas formas de la sociedad civil.

La *pólis* fue la matriz que posibilitó el período griego propiamente creador, no el que usualmente tenemos a la vista, el clásico (siglos V-IV), sino el arcaico (siglos VIII-VI). Pero "la *pólis*" no es un concepto sino el resultado de un proceso, o este proceso mismo, cuyas raíces se hunden por detrás de la misma Grecia histórica en la gran civilización de la Edad del bronce que conocemos como cultura micénica. Ésta –producto de la fusión de elementos mediterráneos e indoeuropeos, que habla griego y entre cuyos dioses podemos reconocer a casi todo el futuro panteón olímpico- es una civilización "palacial": pequeños territorios alrededor de un centro, el Palacio, habitado por el 'rey' (*wánax,* = homérico *ánax*, 'señor'), y organizados mediante una compleja burocracia (de la que se han salvado y descifrado algunos archivos), que aparecen como un perfecto ejemplo de economía "redistributiva"[1]. Naturalmente esta centralización no se limitaría al aspecto económico. El Palacio constituye un centro de poder sobresaturado. Cuando hacia el 1200 aparecen en escena nuevos migrantes (tradicionalmente conocidos como "los dorios", aunque se trata de complejos reflejos de un vasto movimiento de pueblos, conjugados con vacíos de poder en los palacios), la civilización micénica colapsa - o por lo menos los palacios y su organización - y se da paso a la llamada Edad Oscura con la que empezaría la historia de Grecia propiamente dicha. El telón vuelve a levantarse hacia el s. VIII, con la reapertura del Mediterráneo a la navegación griega, que supone el pasaje de la economía agraria de subsistencia al comercio y la producción de exportación con el fenómeno complementario de la fundación de colonias en Sicilia e Italia y el Mar Negro, la organización definitiva de los poemas homéricos, la reintroducción de la escritura ahora con el alfabeto fenicio, e indicios de la emergencia de la polis.

¿Cuáles son esos indicios? Por supuesto, *pólis* no se confunde con el núcleo urbano como tal (*ásty*). En Homero, la palabra *pólis* designa la ciudadela, que luego será llamada acrópolis. En las ciudades micénicas, ése solía ser el lugar del Palacio. Desaparecido el rey micénico, el lugar -el Centro- queda simbólica y muchas veces físicamente vacío. Y no va a surgir ningún poder que vuelva a llenarlo. Los poderosos van configurando una cultura aristocrática tejida por las relaciones, muchas veces 'internacionales', de amistad y de competencia a la vez (*agón*). El conflicto aparecerá cuando el crecimiento de la población y las nuevas perspectivas económicas pongan en crisis a la sociedad agrícola tradicional y los campesinos se enfrenten a los terratenientes nobles. Esto llevará a sacar a luz aquello que los señores detentan en función de un cierto carácter sacro: el conocimiento del derecho tradicional que los habilita para tomar decisiones judiciales (*thémistai, díkai*), y la titularidad de los cultos, como cultos del clan o familia, *génos*. Ahora las fórmulas jurídicas tradicionales se pondrán por escrito, y la ley así establecida valdrá por sí misma como ley de la

Ciudad con independencia de cualquier autoridad personal o familiar: nace el estado de derecho. El ídolo del culto familiar, guardado en la casa, se convertirá en la diosa o el dios de la ciudad, que se abre a ella en el templo. Y el templo se abre al espacio dejado por el Palacio, en el cual también se expondrán públicamente las leyes, grabadas en tablas. El lugar pasará a llamarse *agorá*, palabra que no significa originariamente un lugar (y menos el mercado), sino la institución que en Homero era la discusión solemne de los jefes en presencia del ejército, en la cual el que hablaba estaba religiosamente protegido por la sustentación del cetro: transposición regulada, pues, del conflicto a la palabra. Este juego, llevado a cabo ahora por las clases, partes y partidos que se enfrentan en la ciudad, respaldado y regulado por la ley escrita e impersonal, será el que ocupe el lugar vacío del Centro[2]. Y con ello tenemos la Ciudad. El conflicto llevado a la palabra sobre el fondo de la ley será la condición de posibilidad del *lógos*. Unos siglos después Aristóteles conectará esencialmente el *zôon politikón*, el ser vivo a cuya naturaleza corresponde vivir en polis, con el *zôon lógon ékhon*, aquél a cuya naturaleza corresponde el *lógos*, como la *misma* definición.

Pero el *lógos* tiene originariamente las huellas del conflicto. En el pensamiento religioso-político de Solón de Atenas, y luego en el que llegaría a ser clasificado como filosófico de Anaximandro, *díke*, "justicia", es el ritmo por el que un exceso injusto es castigado y compensado por otro exceso. Con Heráclito aparece por primera vez en el lenguaje del pensamiento la palabra *lógos*, que significa tanto la inteligibilidad que hay en la realidad como la posibilidad humana de captarla y de decirla. Ahora bien, el logos heraclíteo, en tanto estructura o ley del acontecer, es nuevamente esta dinámica de los opuestos, el conflicto que anida en la justicia misma y la constituye (B80, "Hay que saber que la guerra es común y la justicia discordia y todo sucede según la discordia y necesariamente"). B114 expresa lo que podríamos llamar la metafísica del conflicto político: según este fragmento, la inteligencia y el lenguaje del hombre están respaldados por "lo común" de todas las cosas (esto es, el *lógos*, cf. B2), así como la ley, que es lo común político, respalda a la ciudad. Más aún, "todas las leyes humanas se alimentan de uno, lo divino" (o "de una ley, la divina"): es decir, la ley política misma, equilibrio de un conflicto, es como un arroyo que procede directamente de esa esencia conflictiva y a la vez ocultamente armoniosa que rige todo. La armonía es el ritmo del conflicto, que es raigal e inextirpable. La justicia arcaica es trágica.

Este tenso equilibrio de los conflictos internos constituye la primera madurez de la *pólis*. Las Guerras Médicas, a comienzos del s. V, en que la Hélade vence por dos veces a los invasores persas, fueron su gran prueba y su momento más alto. Pero también echaron las bases para su

crisis. Esparta y Atenas surgen de la guerra como las potencias preponderantes, y la tensión intrapolítica se transforma en conflicto expansivo. Esparta se consolida como potencia militar terrestre y establece su hegemonía en el Peloponeso, y Atenas, dueña de los mares, a la cabeza de la Liga de Delos, en la que muchas ciudades son forzadas a entrar o permanecer, ingresa en su cenit como potencia imperialista. Los tributos de la Liga asegurarán su prosperidad durante el apogeo, conocido como "siglo de Pericles". En este contexto, el *éthos* de la polis arcaica se quiebra. El mismo auge de Atenas, basado en el éxito económico y militar, es ya una crisis, si se entiende por crisis no tanto un estado caótico cuanto una quiebra de los fundamentos tradicionales que no son reemplazados sino por ese mismo éxito.

El estado de cosas deriva hacia el mundo del puro poder, que se produce y se sustenta a sí mismo. Tucídides, historiador de la guerra a que esto conduce, y junto con su traductor Hobbes uno de los pensadores más descarnados y lúcidos del fenómeno del poder, dará testimonio de las circunstancias espirituales que la acompañan: la democracia imperialista de Atenas ejerce un poder que quizás por única vez en la historia se presenta sin justificaciones ideológicas. El *dêmos* lleva adelante una política de puro poder y es capaz de hacerse cargo de ella también moralmente[3]. Por eso se vuelve necesario llevar a la consciencia explícita las condiciones de la construcción del poder, al que se reconoce como producto de una técnica racional. Y las instituciones democráticas han determinado que su instrumento, que hacia el exterior puede ser la fuerza declarada, en el juego político interno siga siendo el *lógos*, el lenguaje y la argumentación persuasiva. La sofística dará a la vez la teoría y la técnica que las condiciones reclaman.

La búsqueda socrática

Los múltiples intereses de los sofistas confluyen en la capacitación política de ciudadanos selectos. Pero esta tarea está unida a un problema de fondo, concentrado en una palabra que a través de ellos va a conducir al primer filósofo ateniense, Sócrates: *areté*. La traducción usual por nuestra palabra "virtud", cargada de resonancias cristianas y modernas, despista. *Areté* es lo propio del "bueno" (*agathós*) y del "muy bueno" (*áristos*, con el que está etimológicamente relacionada). Significa "excelencia" en el ejercicio de una función o capacidad socialmente valorada, en especial aquélla que da acceso al poder, como lo era en Homero la función guerrera. La educación sofística ofrece adquirir o ejercitar la *areté* mediante la *politiké tékhne* (cf. Platón, *Protágoras*

319a). Sócrates, en los diálogos juveniles de Platón, no discute la "virtud", sino aquello que capacita para dirigir y cuya posesión reconocida otorga legitimidad al ejercicio del poder político. Por eso es fundamental la cuestión de si la areté es innata -como sostienen los aristócratas, a través de voceros como el poeta Píndaro- o si se puede adquirir y enseñar -como sostienen los sofistas y Sócrates, ligándola al saber.

El siglo V avanzado ve las consecuencias de la polarización del poder: la guerra fría entre Esparta y Atenas termina calentándose. La Guerra del Peloponeso, que ocupa el final del siglo, tiene una duración de 30 años con intervalos, y al cabo de ella Atenas sucumbe frente a Esparta. Pero la derrotada no es Atenas, sino el mundo de la polis clásica, que queda herido de muerte. El siglo IV, con la hegemonía que pasa de Esparta a Tebas, sólo postergará su final a manos de Macedonia. Durante la guerra (en 411), Atenas ha sufrido una revolución exitosa de los aristócratas, conocida como Tiranía de los 400, que dura unos meses. Después de la derrota los aristócratas retornados instauran, respaldados por Esparta, una tiranía atroz -los Treinta Tiranos- que también dura sólo meses. Atenas queda pues sometida sólo por poco tiempo, y se restaura la democracia pero sin su base imperialista. Esta democracia restaurada será el gobierno que condena a Sócrates.

La Guerra del Peloponeso no es la crisis de la polis tradicional[4], cuyo fundamento político-religioso ya se había quebrado con el imperio, sino del sistema del puro poder: sus ruinas -no las del mundo tradicional- es lo que va a contemplar Platón. Quebrado este mundo del poder que se sustentaba en su propio éxito, vuelve a necesitarse un fundamento, cuya ausencia se siente dolorosamente: es la crisis de la crisis, y su consciencia -la consciencia de que el fundamento está destruido- se llamará Sócrates.

En este contexto hay que situar a la teoría política platónica. De todos modos, la suerte inmediata del gran experimento político griego ya estaba echada. La tradición que ha hecho de Platón y Aristóteles nuestros clásicos políticos nos los pone en una perspectiva falsa. Platón es el pensador de una crisis terminal, aunque él no lo sepa o trate desesperadamente de negarlo. Aristóteles trazará el balance final de la experiencia de la polis en el mismo momento en que su ex-discípulo Alejandro, haciendo todo lo contrario de lo que él pudo haberle enseñado, abre un mundo histórico nuevo.

Platón es un determinado desarrollo de lo que él mismo nos transmite en el gran mito filosófico que pone bajo el nombre de

Sócrates[5]. En el episodio del oráculo, en la *Apología de Sócrates,* Apolo pone a Sócrates como el más sabio porque, a diferencia de los demás, sabe que no sabe. Pero el verdadero sabio es Apolo. Esto constituye una indicación esencial del lugar del hombre con respecto a la verdad. Apolo, caracterizado por el texto como el que constitutivamente no puede mentir, es acá un nombre mítico para la Verdad misma. La verdad se ha retirado de la realidad y ha desamparado a los hombres, pero desde su ausencia les hace señas para que la busquen. No se puede volver al viejo fundamento ya quebrado, pero tampoco se dispone sin más de una nueva verdad. La verdad se hace presente como ausencia y reclamo, y hay que buscarla. La búsqueda socrática está inagurando el horizonte de (digámoslo con una palabra anacrónica) lo absoluto: ante el fracaso de las verdades inmediatas, se quiere encontrar la Verdad misma. Más todavía: secretamente, se va a exigir a la verdad, si se la encuentra, que dé cuenta de sí, no sea que la aceptemos y después se nos quiebre de nuevo. Se pretende ni más ni menos que apresar a Apolo para que demuestre que es verdaderamente Apolo, y no un dios falso; que aquello sobre lo cual vamos a poner nuestra vida individual y política es verdaderamente la verdad. Pero Sócrates no la sabe, no dispone de un Logos con mayúscula como el de Heráclito. Desde los sofistas, el logos es sólo el lenguaje humano. Por eso tiene que buscar la verdad a partir de y en el seno de este lenguaje falible; por eso realmente no sabe, y no enseña ni enuncia, sino que sólo anda a través del logos, esto es, de las enunciaciones de los hombres, poniéndolas a prueba: dia-loga.

La primera respuesta a la pregunta de Sócrates es la Idea platónica. Es usual la lectura de la llamada teoría de las Ideas como una realidad escindida en dos planos, uno de los cuales aparece como más valioso y verdaderamente real. Una lectura estrictamente dualista de Platón es discutible, pero sea como fuere, con Platón no se trata de irse de este mundo a otro, de abandonar sin más lo sensible y lo inmediato por un plano superior. Platón, que nace y se cría durante la guerra y vive la decadencia de lo que fue la grandeza del siglo anterior, sufrió toda su vida la crisis de la ciudad. En ella la realidad aparece injusta, sin sentido, aunque algunas acciones de los hombres nos permitan vislumbrar todavía ecos de la justicia, algo que queda como rastro del sentido en la práctica y en las palabras. ¿Cómo salvar esos vestigios de racionalidad, cómo reencontrarle un sentido a lo que lo ha perdido? Esos vestigios dejan pensar que en el fondo la realidad tiene una estructura inteligible. Pero justamente porque 'aquí' la verdad de la realidad no está presente, hay que retrotraerla a otro plano ontológico, para que desde 'allá' pueda respaldar y salvar lo salvable aquí. Las Ideas son instancias objetivas donde se da la plenitud de lo que en el mundo sensible aparece como imperfecto. Escolarmente presentadas como un mero más allá, no están 'afuera' de la realidad, sino que pueden ser pensadas como una tensión

hacia la perfección que funda el ser de lo que es. Cada cosa y todo aspira dramáticamente a su propia plenitud, aunque no la logre. Sobre este esquema, la pasión política de toda la vida impulsó al filósofo a tratar de ampliar la presencia de la verdad en el mundo con acciones muy concretas. Platón fracasa -iba a fracasar necesariamente- en este propósito, pero su fracaso tuvo el resultado inesperado de abrir, a larguísimo plazo, el horizonte ontológico de Occidente. En el plano en que puso a las Ideas se puso luego, a lo largo de las épocas, a Dios, a la subjetividad. Todavía estamos dentro de ese horizonte, ocupados con su quiebra.

El periplo platónico

La biografía de Platón no es anecdótica con respecto al tema. Nace en 428, poco después del estallido de la Guerra del Peloponeso en 431: es contemporáneo absoluto de la época de crisis. Gran aristócrata, está naturalmente llamado a la participación en los asuntos de la ciudad. A los 20 años conoce a Sócrates, a quien trata hasta su ejecución en 399, ocho años después. Los socráticos se refugian entonces con su compañero Euclides en Megara. Al parecer Platón emprende luego viajes que lo llevan a Creta y Egipto. Hacia el 396 retorna a Atenas.

Su experiencia de los acontecimientos está documentada en un importante documento, la Carta VII[6], que comienza recordando cómo desde joven Platón proyecta dedicarse a la política. En 404, cuando tiene 24 años, toman el poder en la derrotada Atenas los aristócratas recalcitrantes excluidos durante el largo período democrático, a través de la tiranía de los Treinta a cuya cabeza está Critias, brillante pensador de corte sofístico y tío de Platón. Los Treinta no tardan en cometer toda clase de crímenes, provocando en el joven -a quien habían convocado, pero que queda a la expectativa- la primera decepción. Restaurada al poco tiempo la democracia, Platón admite la moderación del régimen, pero es el que condena a Sócrates. Las decepciones, la imposibilidad de encontrar compañeros adecuados (el ‘partido’ o secta), la mutación de las costumbres, y la corrupción y multiplicación de las leyes hacen que la vida política le parezca "presa de vértigo". Convencido de que todos los gobiernos existentes son malos, renuncia a la intervención activa inmediata, aunque no a la reflexión política ni a la ambiciosísima pretensión de procurar la gran reforma necesaria. Y ésta sólo podrá plantearse desde la "recta filosofía", de la que depende el conocimiento verdadero de lo justo: los males del género humano se remediarán sólo

con el gobierno de los filósofos. Platón se convertirá en consejero y formador de dirigentes.

Alrededor de sus 40 años este cambio de perspectiva produce una torsión en su vida y obra. Hacia 387 Platón viaja a Italia, donde se encuentra con Arquitas de Tarento, filósofo y matemático pitagórico que a la vez está al frente de su polis (una suerte de gobernante filósofo), e inicia con él y con su círculo una perdurable amistad. Influencias pitagóricas irán a injertarse en la cepa socrática de su pensamiento. El viaje continúa a Sicilia, a la corte del tirano Dionisio I de Siracusa. El acontecimiento decisivo, preñado de destino, es el conocimiento del joven Dion, cuñado de Dionisio, de unos 20 años, con quien estrecha una amistad apasionada y en quien encuentra el perfecto discípulo para sus concepciones filosóficas, políticas y morales. Aunque la Carta VII no dice nada, Platón no debió de haberle caido bien al tirano, a quien habría intentado atraer a su filosofía. Una leyenda posterior, tal vez cierta, afirma que fue capturado o hasta vendido como esclavo por Dionisio mismo, y rescatado por un conocido cuando era subastado en la isla de Egina.

Tras el intento de convertir a un tirano, hacia 387 se funda la escuela de formación de dirigentes, la Academia, que no es en rigor el primer intento en ese sentido después de la enseñanza asistemática de los sofistas. Ya hacía unos años que Isócrates -logógrafo, esto es, escritor de alegatos judiciales, que luego profundizaría su injerencia en la gran política a través de discursos escritos- había abierto una escuela de dirigentes que recoge de la sofística la orientación retórica y pragmática. Lo que Isócrates enseña y llama *philosophía* es una retórica con fundamento moral, pero no metafísico. La Academia ofrece una enseñanza con la misma finalidad, pero de base metafísico-científica. En conexión con ella hay que pensar la publicación de *República*, que funciona como su manifiesto y como presentación del programa de estudios. La Academia no debe ser pensada como una escuela platónica en la que se juraba por el maestro, sino como un centro de investigación donde la discusión era muy viva. El presupuesto 'platónico' común y mínimo sería en todo caso la convicción filosófica de que la realidad tiene a la base una estructura inteligible, cuyo conocimiento es condición necesaria de la acción, que sin ello es ciega. La interpretación platónica de esa estructura son las Ideas, pero no hace falta compartir ni el modo en que Platón las presenta, ni la doctrina misma. Por el contrario, en sus mismos diálogos (especialmente el *Parménides*) queda la huella de las fuertes discusiones a que era sometida esta doctrina central.

La finalidad manifiesta de la Academia es la formación de asesores políticos. Las cartas mencionan a Erasto y Corisco, que vuelven a legislar a su ciudad, Escepsis en la Tróade (Asia Menor), y se vinculan con Hermias, tirano de la cercana Atarneo. Hermias, 'convertido' por ellos, representa un experimento exitoso, en pequeña escala, del gobernante filósofo. A la muerte de Platón, Aristóteles y otros académicos irán a su corte. El mismo Aristóteles es convocado para educar a Alejandro como especialista, egresado de la Academia[7]. Pero el campo principal de las aventuras políticas de Platón seguirá siendo Sicilia. La isla había conocido un fenómeno de concentración del poder semejante al de las potencias metropolitanas, pero por motivos geopolíticos distintos: la necesidad de enfrentar a Cartago. Hacia fines del siglo V los cartagineses vuelven a avanzar sobre la isla, y de esta crisis surge el joven general Dionisio como tirano de Siracusa, quien incrementa su poder concentrando la población y a lo largo de 40 años logra tener a raya al enemigo.

Platón vuelve dos veces más a Sicilia, donde en 367 ha accedido al poder el hijo o sobrino de Dionisio, del mismo nombre. La primera vez llamado por Dion, que lo entusiasma con que el joven tiene inclinaciones filosóficas y puede convertirse en el gobernante con que sueña la Academia. Pero las aficiones filosóficas de Dionisio II resultan superficiales para el gusto de Platón, que siente que el joven tirano lo quiere sólo para prestigiarse. Además, Dionisio está celoso de Dion, a quien expulsa, reteniendo al filósofo. Unos cuatro años más tarde Platón, que queda envuelto en las intrigas de Dion, hace un último viaje con la promesa del tirano de salvar la situación de éste a cambio de su visita, pero Dionisio no cumple y Platón tiene que ser rescatado por sus amigos de Tarento. Platón no vuelve más a Sicilia, pero Dion, con una blanda desaprobación del viejo filósofo[8], organiza desde la Academia, junto a otros compañeros, una expedición armada para derrocar a Dionisio II, y de hecho logran tomar el poder. Siguen años confusos, en los que Dion enfrenta un retorno de Dionisio y a sus propios secuaces, hasta que es él mismo asesinado por un ateniense. Todos los personajes de este drama un tanto sórdido están en conexión con Platón, quien dirige las Cartas VII y VIII a los partidarios de Dion, que han recuperado el mando, casi como una explicación. La historia siciliana seguirá su curso. Dion y Platón no lograron instaurar un gobierno filosófico, pero sí liquidar el polo de poder de los tiranos de Siracusa, tal vez poco de acuerdo con las sublimes exigencias ético-políticas del filósofo pero efectivo, y que de perdurar hubiera quizás permitido a los griegos de Sicilia y al mundo griego en general una oportunidad distinta frente al horizonte en el cual aparecería finalmente Roma.

Platón vivirá todavía hasta el 347. A su muerte, a los 81 años, está trabajando en *Las Leyes*, su último gran intento de reformular el problema de la Ciudad, que lo obsesionara toda su vida.

Si una exposición de la teoría política de Platón nos remite a los grandes textos en que esto es tema explícito, como *República* o *Leyes*, el problema no puede menos que abarcar, al menos como trasfondo, la totalidad de la obra. Lo político y lo metafísico atraviesan la vida misma de Platón, y su metafísica tiene raíces políticas. Y la exposición central de su teoría política en *República* lo obliga a dibujar, así sea en esbozo, la totalidad de su metafísica madura.

Con el genial escritor y dramaturgo que es Platón hay que atender a los personajes y a la situación dramática. Para un diálogo en que se debatirán los problemas de fondo de la política, escrito en, si no para, una ciudad que ha pasado por lo peor, podríamos imaginar un marco donde se sintiera la presencia de la diosa de la ciudad y un elenco de reposados varones dispuestos a hacer la crítica de toda la experiencia del siglo V y ansiosos por reafirmar la *pátrios politeía*, la (supuesta) constitución tradicional. Nos encontramos en cambio con un Sócrates que baja al Pireo para participar en un festival nuevo, dedicado a Bendis, una forma tracia de Ártemis. Allí es retenido en casa de Céfalo, rico meteco llamado a Atenas por Pericles, y la concurrencia incluye a los hermanos de Platón, Glaucón y Adimanto; a Nicerato (hijo de Nicias, respetado general ateniense que será deshecho en Siracusa), quien será condenado por los 30; a los hijos de Céfalo, Polemarco y Lisias, luego célebre orador, y al sofista Trasímaco de Calcedonia. Los personajes mezclan, pues, jóvenes aristócratas con ricos metecos y los que podríamos llamar representantes de la nueva cultura, y encarnan más de una alusión a acontecimientos que, en la fecha dramática, están en el futuro. El escenario por detrás, el Pireo, ámbito de la democracia orientada al mar, opuesto al agro aristocrático y conservador, lugar de las glorias del imperio y de su desastre (la expedición a Sicilia organizada por Alcibíades) y de la resistencia armada a la tiranía oligárquica de los Treinta, está, sobre todo, cargado de sentido. El Pireo representa, en el drama político ateniense, todo lo que pudo verse como apertura e impulso o bien como elemento de disolución. Y al transfondo marinero, plebeyo y democrático, se agrega aún el elemento semibárbaro: el diálogo no está puesto bajo la advocación de Atenea sino de Ártemis, en una forma bárbara al parecer recién introducida. Ártemis misma es diosa de las fronteras, de los espacios de transición entre la ciudad y el bosque. Como si se mirara a la Ciudad desde sus bordes, en donde pasa a disolverse en lo otro. Sócrates baja al Pireo y se mezcla con la multitud portuaria de pireenses y forasteros en fiesta:

los bordes, míticos y políticos, no son ignorados. Al contrario, son el dato y el punto de partida[9].

La construcción política platónica: la problemática de la justicia

República contiene el tronco de la teoría política platónica y también su trasfondo no explícito. Es un obvio texto de base, aunque hay que complementarlo con una mirada a los otros diálogos en que se replantea el problema. Para tratar de entender su sentido tenemos que buscar en el texto los pasos manifiestos y disimulados de la construcción política platónica y el estatuto de su propuesta política.

Los primeros tramos, que pueden ser un buen ejemplo de la metodología 'socrática' habitual en los diálogos, tienen un lugar necesario en la economía del diálogo. Sócrates inicia la conversación con el dueño de casa, Céfalo, acerca de la aceptación de la vejez y la utilidad de las riquezas, que sirven para no engañar ni mentir, y ante la cercanía de la muerte, para pagar deudas a hombres y dioses (justamente, Céfalo está llevando a cabo un sacrificio), y así se orienta hacia una primera definición de lo que será el tema explícito del diálogo, la justicia, como "decir la verdad y devolver a cada uno lo que de él hemos recibido" (331c)[10]. La 'definición' no deja de ser una ejemplificación de acciones justas, procedimiento típico de la consciencia común, que supone que basta con la mera exhibición de lo dado para que esto se explique por sí mismo, y da lugar fácilmente a los contraejemplos: en el caso, decir la verdad o devolver un arma al amigo que ha enloquecido. Céfalo es pronto substituido por su hijo Polemarco, quien invocando al poeta Simónides retoma la fórmula 'la justicia es devolver a cada uno lo suyo', entendiendo esto como 'darle lo apropiado para él, o lo que conviene darle', y rápidamente la traduce como 'hay que hacer siempre el bien y nunca el mal a los amigos y a los enemigos devolverles el mal' (331e-332a).

Metodológicamente, este segundo paso logra generalizar la idea y supera la mera ejemplificación. En realidad, se está enunciando la concepción más básica de la justicia presente en la moral tradicional: la interpretación de la fórmula refleja la concepción 'homérica', 'heroica', de la moral como afirmación de sí. La venganza no sólo era socialmente aceptada y exigida, sino que podía llegar a constituir una auténtica obligación religiosa[11]. Es una buena carta en el juego: el sentido común

la admitiría sin más como verdad. A nosotros, con siglos de moral evangélica a cuestas –y además depreciada como lugar común- nos es difícil calibrar la profundidad –y el escándalo- de la revolución moral socrática, que reflejan justamente textos como éste, donde se va a establecer la obligación de hacer el bien en todos los casos.

El desmenuzamiento dialéctico de la fórmula conduce a resultados paradójicos: la justicia aparece como inútil, o como un arte de robar en beneficio de los amigos y perjuicio de los enemigos, y los amigos pueden ser o sólo parecer buenos. Esta discusión es posible a partir de la comparación de la justicia con las actividades técnicas (*tékhnai*), como la medicina y la cocina (que 'dan' ciertas cosas a quienes conviene), la navegación y la guerra, etc. Esa comparación también rige la pregunta de si el justo puede hacer mal a alguien (a los enemigos). La *areté* de los animales, es decir, la capacidad para realizar su función, (de los caballos y los perros el correr o la vigilancia, por ej.) resulta perjudicada cuando se les hace daño: se los hace peores. Lo mismo sucede con el hombre. Y si la justicia es una *areté* humana, dañar al hombre es hacerlo menos justo. A diferencia de otros técnicos, el justo ejercitaría su *areté* en hacer malo a otro. Pero lo bueno no puede hace mal, como lo caliente no puede enfriar o lo seco mojar. Por lo tanto, dañar es propio de lo injusto, y la máxima tradicional habría sido dicha en realidad por un tirano. La cuestión queda para ser replanteada.

En este primerísimo tramo, al que no se suele prestar mucha atención, se ha decidido algo esencial: la posición de la justicia en el ámbito de las técnicas u oficios útiles, con comparaciones más que usuales en el Sócrates de los diálogos. La base de las argumentaciones –que al lector de una traducción pueden parecer algo incoherentes- son dos términos intraducibles, *tékhne* y *areté*, cuyas versiones usuales dicen justamente lo que *no* son. *Tékhne* no es 'técnica' en el sentido moderno, ligado al desarrollo mecánico y a la apropiación de la naturaleza, ni 'arte', ligado a las 'bellas artes'. Una *tékhne* –noción que se opone a la mera empirie- es un conjunto de reglas para obtener ciertos resultados o ejercer determinada actividad, reglas que a su vez se basan en el *conocimiento* (hay que subrayar este momento intelectual) del sector de la realidad en cuestión. La medicina, la agricultura o la navegación son ejemplos obvios. La época de la sofística, que cultivará sobre todo la *tékhne* retórica, promoverá a este campo otras actividades, inclusive la cocina o la lucha. Ya indicamos que la otra noción, *areté*, resulta ininteligible desde su usual traducción como 'virtud'. *Areté* es lo propio de quien es 'muy bueno' en alguna capacidad: *tékhne* y *areté* juegan en el mismo ámbito. La palabra *areté*, por supuesto, será la clave de la ética, o mejor de las éticas griegas filosóficas, pero antes que nada de la moral prefilosófica.

Originariamente propia de la más alta valoración social (y en esta dirección se relaciona con la aptitud para el mando), va a difundirse para indicar más en general las capacidades humanas, y por último –como al final de este mismo libro I de *Rep*.- las 'excelencias' y capacidades de animales y aún de cosas o instrumentos.

Una violenta intromisión de Trasímaco provoca un pequeño drama metodológico: el sofista quiere impedir la sinuosa dialéctica socrática, exigiendo una respuesta proposicional y precisa y no "lo conveniente, útil, ventajoso, lucrativo o provechoso", y termina dándola él mismo, con gran satisfacción y no sin anticipar que cobrará por ella. Según Trasímaco, entonces, (338 c), la justicia es lo que conviene al más fuerte. Y apurado por Sócrates, que no se guarda una broma (¿sería justo entonces que comamos la comida que aprovecha a los atletas campeones?), explicita la fórmula: en las ciudades, sea que estén regidas por una tiranía, democracia o aristocracia, en cada caso el gobierno tiene la fuerza y dicta las leyes que le convienen: democráticas, tiránicas, etc. Y demuestra que son justas *de facto*, castigando a quienes las violan como culpables de injusticia. La justicia, pues, es la conveniencia del gobierno establecido, sea cual fuere, ya que tiene la fuerza y el poder. Algo más abajo, la discusión definirá al gobernante *stricto sensu* como aquel que es tal sólo en tanto y en cuanto no se equivoca acerca de su conveniencia.

La postura de Trasímaco ha sido aproximada a la que en el *Gorgias* expone el extraordinario personaje Calicles, una suerte de sostenedor por anticipado del superhombre. La existencia histórica de Calicles tiende a negarse; está dibujado con tanta pasión, que se ha sugerido que Platón proyectó en él lo que hubiera sido él mismo sin la influencia de Sócrates. Calicles distingue entre lo justo por convención (o 'por ley', *nómo(i)*), esto es, la igualdad y la fealdad de cometer injusticia, y lo justo por naturaleza (*physei*)[12], la dominación del fuerte sobre el débil. La ley es sólo la red que los débiles arrojan sobre el león para impedirle moverse. Si la felicidad consiste en el placer, sostiene Calicles, y el placer es la satisfacción de los instintos, el fuerte tiene que ampliar sus instintos lo más posible y tiene derecho a satisfacerlos, y esto sería la justicia. Lo natural y lo justo no es pues una igualdad o hermandad, sino el derecho del más fuerte (482e-484c; 491e-492c). El Trasímaco de *Rep*., partiendo también de la fuerza, vuelve a unir ley y naturaleza. Poseemos del auténtico Trasímaco algún fragmento donde la alusión convencional a la 'justicia' se contradice con el personaje platónico. Pero éste está ofreciendo en realidad un enunciado descriptivo, no normativo. La diferencia con Calicles es no sólo que 'el fuerte' es quienquiera ejerza el gobierno (y así no caería en las dificultades de Calicles cuando se le

hace notar que es la multitud la que manda), sino que no se trata de ningún 'derecho de naturaleza', sino del mero hecho del poder.

Trasímaco, mezclando por cierto el sentido que ha dado a 'justo' e 'injusto' y el usual, concluye que al justo siempre le va peor que al injusto. La injusticia llevada a cierto punto, es 'más fuerte, libre, poderosa que la justicia'. Sócrates, frente al ejemplo del pastor que cuida el rebaño para su provecho, muestra que las técnicas en sí mismas tienden al bien de aquello a lo que se aplican. El beneficio para el técnico es paralelo y depende del 'arte del asalariado'. Los gobernantes, en consecuencia, gobiernan en beneficio del más débil y obtienen a cambio recompensas, honores, o el no ser gobernados por inferiores. Pero esto queda para otra ocasión. Lo que se va a discutir, en un enfoque que organizará toda la arquitectura del diálogo, es si la vida del injusto es mejor que la del justo. De acuerdo al terreno en que se ha puesto la cuestión, es un problema *técnico*: hay que decidir si es la justicia o la injusticia la que es *areté* y *sophía*, capacidad ejercida de acuerdo a un saber, que nos permite obtener lo útil o ventajoso en la vida. Poner la justicia en el ámbito de las *tékhnai* supone pues que hay un 'arte' o 'técnica' de vivir y un conocimiento del fin de la vida, y una capacidad (*areté*) para alcanzarlo[13]. La tarea o función (*érgon*) propia de cada cosa ('del caballo o de lo que sea') es lo que se puede hacer (a) o sólo con eso (oír con los oídos, ver con los ojos), (b) o del mejor modo con eso (cortar los sarmientos de la vid con varios instrumentos, pero mejor con la podadera). Ninguna cosa podría realizar bien su función propia si substituimos a la *areté* propia de ella la correspondiente *kakía* (no 'maldad' ni 'vicio' sino deficiencia o disfunción: la ausencia de sentido 'moral' en *areté* y su contrario es evidente en los ejemplos dados). Hay una función de la *psykhé* (demos a la palabra su traducción usual de 'alma', pero entrecomillada) que ningún otro ente puede hacer, como cuidar, mandar, deliberar; y en primer término vivir (*tò zên*), su función principal. La *psykhé* tiene cierta *areté*. Si se la quitan, hace mal sus funciones y se convierte en una 'mala' *psykhé*. Y, termina rápidamente el argumento, en una conclusión provisoria que tendrá que ser retomada a lo largo de todo el diálogo, como la justicia era una *areté* del alma y la injusticia una deficiencia, la *psykhé* justa, o el hombre justo, vive bien y el injusto mal. De allí se derivan felicidad e infelicidad. Es ventajoso ser feliz, y entonces la justicia es más ventajosa.

La *psykhé* -a la que se empieza adjudicando ciertas funciones que llamaríamos 'psíquicas', pero que tienen neto alcance ético-político- tiene como función más propia y general 'vivir'. Esto está sostenido por la semántica usual y arcaica de *psykhé*, aquello cuya presencia en el hombre permite la vida, o mejor, cuya partida determina la muerte. Pero -al menos desde Sócrates, o desde el Sócrates platónico (*Critón* 48b)

hasta Aristóteles (*Política* 1252b30), vivir, *zên*, sólo se completa como *eu zên*, 'vivir bien', fórmula que equivale a la buena vida política, la cual frente al mero vivir biológico, *zên,* da la plena dimensión de la vida humana. La justicia aparece aquí como una *areté* junto a otras. Sin embargo, en ese mismo transfondo está la idea expresada por un proverbio, "la justicia es la suma de todas las virtudes"[14]. En el desarrollo del diálogo, la justicia aparecerá en cierto modo como la condición de posibilidad de las otras virtudes.

Al no haberse respondido a la pregunta inicial por la justicia misma, los resultados del libro I[15] son dados como no válidos. Pero el camino hecho ha servido para poner en cuestión tanto las concepciones tradicionales como las teorías sofísticas del poder: ambos momentos están envueltos en una misma crisis, y tienen que ser superados juntos. Y se aporta todavía un elemento más. Ya en el libro II, el diálogo substituye la interlocución de Trasímaco, que en adelante apenas dará señales de vida, por la de los hermanos de Platón, Glaucón y Adimanto. El primero adelanta, esperando ser refutado, una tercera concepción de la justicia que se mantiene fuera de la pregunta por su 'esencia' y en el ámbito de su utilidad. Se distingue entre bienes que se agotan en el goce que proporcionan, bienes agradables y además queridos por sus consecuencias, y bienes penosos, queridos sólo por sus consecuencias. La justicia, que debería estar en la segunda clase, es vista por la mayoría en la tercera. La injusticia sí sería un bien, pero padecerla constituye un mal mayor que el bien que supone cometerla. Los hombres, no pudiendo evitar la injusticia ni cometerla impunemente, convinieron en que era preferible no hacer ni padecer injusticias. Éste es el origen de la ley y las convenciones, a partir de las cuales se designa ahora a lo legítimo y justo. La justicia no es un bien, sino un término medio entre el mayor bien (cometer injusticia) y el mayor mal (no poder vengarse de la injusticia). Pero el más justo de los hombres, si pudiera obrar como quisiera (como en la leyenda del anillo de Giges, que volvía invisible a quien lo llevara), cedería al deseo de tener más que los otros (*pleonexía*), 'que toda naturaleza busca como lo bueno', y que la ley reprime por la fuerza para preservar la igualdad.

Estamos aquí ante una teoría del origen convencional de la ley y la justicia, que en cierto modo resulta un Hobbes a mitad de camino: el pacto de no agresión que funda lo legal parece sostenerse sin necesidad de la constitución del Leviatán. Pero esto es así porque, a diferencia del hombre natural hobbesiano, cuya fuerza o astucia pueden siempre rehabilitarlo para la guerra, los actores de este pacto son esencialmente impotentes. Glaucón expone 'lo que se dice', lo aceptado por la opinión general. Se trata del hombre común y mediocre, que quiere y no puede

ser injusto. Lejos de Calicles y su superhombre, acá priman la sordidez y miedo: el perfecto injusto es inalcanzable.

El otro interlocutor, Adimanto, completa la vuelta de tuerca. Padres y poetas sólo recomiendan la justicia por sus consecuencias, y se considera que hasta los dioses ayudarían a los injustos, ya que sus sanciones pueden ser negociadas mediante ofrendas y ritos pagados con los productos mismos de la injusticia. Entonces es ésta la que en realidad resulta preferible por sus consecuencias, y todo inclina a los jóvenes hacia ella. La defensa de la justicia no podrá tener en cuenta, pues, las consecuencias externas, sino sus efectos en el alma, único modo de mostrar que es ventajoso poseerla por ella misma. El problema tiene que ser estrictamente planteado en condiciones límite: un hombre injusto, capaz de realizar la injusticia como un perfecto artista, y que lleva una vida feliz aún con respecto a los dioses, y un justo al que se despoja de todo, hasta de la apariencia de ser justo, y acumula sobre su cabeza todos los males, hasta una muerte entre suplicios, conservando sólo la justicia. Al fin de la vida, se tratará de ver cuál ha sido feliz.

En este punto termina la primera parte y puede comenzar la etapa constructiva del diálogo. Hasta aquí se ha pasado revista a la actitud inmediata, que supone sólo la existencia de cosas empíricas cuya ejemplificación y exhibición bastaría (Céfalo); a la moral 'heroica' tradicional (Polemarco); a las concepciones de cuño sofístico (Trasímaco); y por último, a la actitud prudente y cobarde del hombre común (Glaucón). Es decir, se ha dado cuenta de 'lo que se dice', de los diversos estratos dóxicos acerca de la justicia que circulan en la polis. El ámbito de esta primera etapa del diálogo es el de las sombras proyectadas en el fondo de la caverna. En adelante empezamos a ascender hacia las cosas que las proyectan.

Se ha discutido la condición del *individuo* justo. La búsqueda propuesta comienza substituyéndolo por la *ciudad*, sin más justificación que la imagen (368d) de la lectura, más cómoda, en caracteres grandes, a comparar con los pequeños para ver si son las mismas letras. La homología estructural entre el alma y la ciudad sólo se justificará al exponerse la tripartición del alma, cuyas 'partes' o funciones se corresponderán con los estamentos funcionales de la ciudad, en el libro IV. *Fedón* había puesto en juego una *psykhé* que consistía sólo en la pura actividad intelectual, a la que se oponían, como *sôma*, los aspectos 'psíquicos' que corresponden a la sensibilidad y las pasiones. *República* incorporará estos elementos al 'alma', y esta multiplicidad, que interioriza en ella el conflicto, permite explicar cómo una virtud de relación a otro

como la justicia puede darse y ejercerse en el ámbito interno del individuo[16].

Génesis y esencia de la ciudad

Queda claro desde el comienzo el carácter no empírico ni histórico, sino lógico, teórico y constructivo de la indagación. 'Si examinamos con el *lógos* una ciudad que surge, conoceríamos cómo surgen su justicia e injusticia', propone Sócrates. El procedimiento para descubrirla será genético y analítico: el desarrollo de la ciudad se proyectará a partir de sus elementos mínimos necesarios. Y el elemento propiamente dicho es el individuo. La familia, entendida como célula biológica y dispositivo de procreación y crianza, está simplemente ignorada. En este primer germen de ciudad está ignorado, inclusive, el sexo. Las condiciones de la reproducción sólo serán tratadas en relación a los guardianes, como una técnica altamente artificial y en el marco de las exigencias de la alta política. La Ciudad se origina (es decir, se deduce) sólo de la incapacidad del individuo para bastarse a sí mismo. Cada necesidad lleva a un hombre a unirse con el que puede satisfacerla, y la variedad de necesidades da lugar a una multiplicidad de hombres –esto es, de funciones- reunidos en un lugar para ayudarse entre sí. Y este intercambio se supone llevado a cabo en interés propio. La usual adjudicación a los griegos de una concepción donde la comunidad política funciona como dato primario no se comprueba en este texto decisivo. No hay instinto gregario ni necesidad de compañía que lleve a los hombres a agruparse, y menos la unidad y concordia cívica en la que más adelante Platón pondrá tanto énfasis. La sociedad se origina sólo por necesidades económicas[17].

La Ciudad, además, no se propone la satisfacción de otras necesidades más que las básicas: la alimentación de la que depende la vida, habitación y vestido. En el libro I se había planteado la cuestión de la justicia en el marco de una 'técnica de la vida'. Este marco continúa en los análisis presentes. Se trata del vivir en el sentido estrictamente biológico de las condiciones y medios de la supervivencia. Para satisfacerlos harán falta un labrador, albañil, tejedor, zapatero: la ciudad estará compuesta necesariamente por cuatro o cinco hombres. Éstos podrían procurarse todo por sí mismos, haciendo todos los trabajos, pero del supuesto de la no autosuficiencia del individuo se deriva el de la división del trabajo: cada uno producirá un solo tipo de bienes. En una comunidad dispuesta para la satisfacción de necesidades elementales, esto atiende sólo a la facilidad inmediata de la realización del trabajo, y

en todo caso a la calidad del producto. En este contexto, el principio moderno de la productividad no tiene sentido[18]. Pero detrás de ello hay más, mucho más: con la adopción aparentemente inocente del principio de la división del trabajo, en un marco en que resulta casi obvio (todo se hace más fácil, cada uno tiene aptitudes diferentes, el trabajador tiene que estar disponible en el momento oportuno), se ha sentado una pauta básica que se extrapolará a las más importantes construcciones políticas de *Rep*. y regirá opciones doctrinarias e ideológicas decisivas.

Por de pronto, los cuatro ciudadanos que producen los insumos básicos requerirán quién les fabrique sus herramientas: harán falta carpinteros, herreros, quienes críen ganado para las necesidades de la agricultura, el acarreo y la provisión de materias primas (pero no para comer: esta gente es vegetariana). La ciudad, que ya no es tan pequeña, seguramente deberá importar algo, y por lo tanto producir bienes de exportación, lo que supone artesanos, comerciantes y marineros. Y la división del trabajo requiere intercambio, un mercado y moneda. Esta intermediación estará a cargo de los más enfermizos. Los que sólo poseen fuerza física, la venden como asalariados.

'La ciudad ha crecido hasta ser perfecta' declara un Sócrates satisfecho. Pero la justicia y la injusticia no surgen de lo examinado, salvo tal vez que –como sugiere el interlocutor- se den en las relaciones mutuas que crea la necesidad. Para ceñir más de cerca el problema, Sócrates hace una descripción memorable del género de vida de estas gentes: producirán granos, vino, vestidos y calzado. Construirán sus casas, trabajarán desnudos en verano y abrigados en invierno. "Se alimentarán con harina de trigo o cebada, tras amasarla y cocerla, servirán ricas tortas y panes sobre juncos o sobre hojas limpias, recostados en lechos formados por hojas desparramadas de neuza y mirto; festejarán ellos y sus hijos bebiendo vino con las cabezas coronadas y cantando himnos a los dioses (...). No tendrán hijos por encima de sus recursos, para precaverse de la pobreza o de la guerra." Podrán comer con el pan sal, aceitunas y queso, cebollas y legumbres hervidas, higos, guisantes, bellotas. "De este modo, pasarán la vida en paz y con salud, y será natural que lleguen a la vejez y transmitan a su descendencia una manera de vivir semejante" (372a-d). La réplica del interlocutor cae como un balde de agua sobre este idílico entusiasmo y parece condenar al fracaso todo el esfuerzo hecho: "Si organizaras una ciudad de cerdos, Sócrates, ¿les darías de comer otras cosas que ésas?" Nunca se enfatizará lo suficiente la necesidad de leer a Platón teniendo en cuenta su ironía que, como en esta descripción de la Edad de Oro, puede llegar a ser muy dura[19].

Los presupuestos a partir de los que se proyectó esta ciudad, coherentemente desarrollados, dan como resultado una sociedad bastante compleja, en la que existen inclusive el comercio internacional y la moneda, aunque no se habla del régimen de propiedad. Y sin embargo se supone una simplicidad que no requiere ni coerción ni defensa ni gobierno[20]. La ciudad resultante está dirigida a satisfacer solamente las necesidades elementales. Es, pues, una ciudad 'gástrica', reducida a una sola de las funciones que se atribuirán al alma y al segundo modelo de ciudad: el elemento apetitivo-productivo, que resultará inferior al energético-militar y al racional-dirigente. Pero estos últimos están acá ausentes por innecesarios. Por eso la justicia –que será una cierta relación entre las 'partes' del alma y de la ciudad- no puede encontrarse aquí.

¿Creía Platón en la posibilidad o en la realidad histórica de una comunidad de este tipo? Es más que dudoso. En todo caso, su pesada ironía indica que no la consideraba deseable. La ciudad gástrica sólo desarrolla una de las funciones humanas, la inferior. Pero esta comunidad idílica y satisfecha se cierra sobre sí misma, y no podría ni querría superar su felicidad animal. Para pasar a lo que provisoriamente podríamos llamar 'cultura', es decir, a la emergencia de las funciones 'superiores' y por lo tanto al desarrollo de las más altas 'virtudes', hay que admitir un impulso que podría venir del exterior -lo que no está en las reglas- o redefinir la comunidad para que contenga en sí ese impulso. Pero si se ha descrito una comunidad 'buena' y 'perfecta', satisfecha, ese impulso sólo puede venir de un elemento negativo. Los interlocutores tendrán que cambiar su comunidad inocente por otra corrupta. Platón tiene que proceder a la peligrosa operación de inocular gérmenes patógenos en la comunidad sana y enfermarla, volverla 'febriculosa' o 'inflamada' (*phlegmainoûsa,* 373a), y dedicar todo el largo proceso siguiente a curar esa enfermedad. Pero ese proceso es también, en principio, la emergencia de más altas posibilidades de realización humana. En otras palabras: si la 'inocencia' no existe *ni es deseable*, toda virtud y ciencia tiene que ser ganada a partir de la corrupción, que entonces aparece ambiguamente como un dato imposible de suprimir y necesario, y si se quiere, benéfico.

Para seguir buscando la justicia, entonces, hay que dejar aquella ciudad en sus comienzos y considerar una 'con toda clase de comodidades'. Pero estas comodidades son 'recostarse en lechos y comer en mesas, disfrutando de manjares y postres': no se incorpora nada nuevo, sino sólo los refinamientos innecesarios de la satisfacción de las mismas necesidades; en realidad, de la más básica, la alimentación, pues todo lo que se agregue –desde los lujos y las prostitutas hasta el arte- está en función del banquete, tal como más o

menos podía haberlo conocido Platón en Sicilia[21]. Estamos siempre en el modelo de la ciudad 'gástrica', pero esta vez 'malsana'. No suele ser advertido que ésta es la ciudad que se convertirá en el 'modelo', la presunta 'ciudad ideal' de *Rep*. En el momento de ser introducido, este célebre modelo es presentado como una ciudad enferma y decadente.

La ciudad deberá ampliarse para incluir a quienes satisfarán los deseos no necesarios: cazadores, artistas –pintores, músicos, poetas, rapsodas, actores y bailarines-, orfebres y fabricantes de adornos femeninos, servidores, animales para comer y quienes los crían, y como corresponde en una ciudad ella misma enferma, médicos. Esto ha sido interpretado como "ansia de posesiones privadas... la fuente principal de todos los males sociales"[22]. Sin embargo, esto no es del todo correcto. El 'ansia de poseer' no es acá un ansia de acumular: se desean los bienes para su uso y goce. La posesión no nace obviamente del trabajo ascético que da lugar a la acumulación, de acuerdo al modelo weberiano de la moral puritana, sino al contrario, al mejor estilo Calicles, de la expansión de los deseos y satisfacciones sensibles y corpóreos (comida y sexo) propios del 'vientre', como puede esperarse de la índole propia de esta ciudad gástrica. En la raíz no está el afán de poseer, sino el afán de gozar.

La clave está en ese "afán ilimitado de posesión de riquezas, sobrepasando el límite de las necesidades" (373d), y la consecuencia será que el país no será suficiente y deberá extenderse sobre el vecino (y viceversa, si la disposición de éste es la misma). Se produce la guerra, y podemos decir que hemos descubierto su origen en esa pasión de poseer. Estamos así ante la necesidad de un ejército completo, capaz de defender las riquezas y la población. Y aquí el sencillo principio de división del trabajo comienza a operar en gran escala y en forma poco ingenua. El tradicional ejército de ciudadanos –la ecuación ciudadano-soldado, vigente desde la revolución hoplítica del siglo VII- es reemplazado en su nombre (y en el de la importancia del cometido) por un ejército profesional. Así se cierra lo que parece una secuencia deductiva.

Pero no hemos salido de la dinámica de los instintos egoístas dados por supuesto desde el inicio, y no hay ningún motivo para que éstos dejen de jugar en los soldados. Establecida la necesidad de un ejército profesional, Platón ve (cf. 416a-b) que la clase militar -distinta ahora del resto de la población- se haría necesariamente con el poder en beneficio propio. El tronco de la organización política que va a proponerse tenderá justamente a impedir que esto suceda. Como obviamente no puede haber un poder coercitivo superior a quienes

detentan la fuerza, la solución tendrá que ser su educación. Esta paideia estará encaminada a hacerles aceptar un modo de vida que ahogue la tendencia a la apropiación para el goce egoísta. Hay que suprimir pues el núcleo mismo desde el cual es posible decir 'mío'. Esto llevará a la supresión de lo privado, tanto de la propiedad como de la familia.

El texto produjo una inflación 'malsana' de la ciudad hasta llegar a la necesidad de un ejército profesional, que se ha deducido de las necesidades de la clase de los productores-gozadores. A partir de este punto se da una inflexión, y el establecimiento del duro modo de vida del estamento militar es considerado como una operación de purga de la ciudad toda (cf. 399e). La clase de los productores es dejada aquí, y el texto no volverá a ocuparse de ella. No se dice si la purga del modelo la alcanza también a ella. Sería inconcebible que permaneciera envuelta en refinamiento y lujuria y los ascéticos soldados aceptaran defenderla. Las pocas alusiones posteriores hacen suponer lo contrario. Pero es posiblemente falso el preconcepto, teñido de proyecciones modernas, que nos la hace sentir como oprimida y miserable, 'proletaria'. En todo caso, a la vista del régimen de vida de los guardianes, nuestra contextura pequeño-burguesa nos la haría seguramente preferible. Seguirá siendo el ámbito de la propiedad y la familia, pero no se dice cómo se las regularía. También queda en la penumbra, para discusión de la crítica, la existencia de esclavos y su condición. Establecida la necesidad del estamento militar, el texto se concentra en adelante en él. Las dos cuestiones decisivas, que ocuparán casi todo el esbozo de organización, serán cómo elejir y cómo educar a sus integrantes.

El estamento de los guardianes

La elección de los jóvenes soldados hace aparecer por primera vez una de las constantes del pensamiento político platónico, que volverá en otros lugares del texto y adquirirá una dimensión decisiva en *Político*: el problema de la armonización de los elementos fogosos y los mansos y reflexivos. Todas las cualidades militares podrían conducir a la agresión mutua y por lo tanto a la destrucción de ellos y de la ciudad que deben defender, a manos propias o de otros. Pero las referencias a la *areté* de los animales no han sido en vano. Una comparación o comprobación zoológica permite reconocer que esa coincidencia de opuestos existe, y no se pide algo contrario a la naturaleza. Las aptitudes naturales en base a las cuales habrá que elegir a los soldados (sagacidad, velocidad, fuerza, valentía), se encuentran en los perros guardianes, que darán su nombre a la clase. Sobre todo, los perros son

mansos con los de la casa y agresivos con los desconocidos. Esto lleva a apuntar otra cualidad necesaria a este perro guardián humano, que será el germen de su conversión en gobernante: el ser "filósofo por naturaleza". La indicación es esencial, pero está sellada con otro de los trozos maestros de la ironía platónica, aplicada ahora a su propia construcción: el perro gruñe al desconocido, aunque nunca le haya hecho daño, y les hace fiestas a los conocidos aunque nunca le hayan hecho ningún bien. La pauta de discriminación es el conocimiento, y esto indica deseos de aprender: el perro es filósofo. Lo mismo habrá que buscar en los hombres.

La segunda cuestión será cómo criarlos y educarlos[23]. La base es la tradicional educación griega en música y gimnasia, que la paideia de los guardianes recoge. "Música" (de "musas"), en griego, comprende tanto la poesía como la música propiamente dicha. Su enseñanza consiste en el canto y memorización de los poetas, con Homero a la cabeza, los cuales, en ausencia de un texto sagrado u otra forma consagrada de autoridad, sustentan el saber colectivo como depositarios y transmisores de las concepciones religioso-políticas tradicionales sobre las que se basa la vida ciudadana. Platón incluye en ella también los cuentos de la primera infancia. Ese momento tempranísimo donde el carácter es maleable al máximo, fue siempre visto por Platón como decisivo y peligroso, y como una de las claves de la estabilidad política. Este momento prepaidético de la crianza (*trophé*) es el momento *ontológicamente* decisivo de la apertura al mundo. Esto corresponde al decir comunitario del *m^ythos*, las narraciones en que la comunidad nombra a los dioses, narra sus hechos y ubica al hombre en relación a ellos. Pero en Grecia el mito lleva los nombres propios de Homero y Hesíodo (377c, cf. Heródoto II 53), y este mismo carácter no anónimo indica que ya no es, o mejor, que en Grecia nunca fue (como en los pueblos ‘antropológicos’) un discurso cerrado sobre sí, capaz de instaurar y conservar el mundo de una sociedad tradicional. A la altura histórica de Platón, esas narraciones hace mucho que han sido cuestionadas, y es justamente en sus textos donde aparece la contraposición mito-logos. Pero el escepticismo de los intelectuales no quita al mito su enorme potencia organizadora. Por ello los dirigentes asumen el control político de la mitopoíesis. La posición de sí misma de una comunidad en sus mitos y la espontaneidad de la creación anónima o colectiva quedan reemplazadas por la introducción desde arriba, deliberada y consciente de mitos fabricados o modificados en función de la organización política y el manejo del poder: hay que seleccionar los mitos y no tolerar los que se opongan al proyecto, vigilar a quienes los componen, convencer a madres y nodrizas. Nos encontramos aquí con un procedimiento que reaparecerá en diversas instancias. No se trata de la imposición inquisitorial y externa de creencias, que Platón sabe muy

bien que no funcionaría. Nuestro filósofo es más bien el inventor genial de las técnicas de inducción de creencias en niveles sub-racionales y sub-conscientes. Técnicas diferentes por cierto de la persuasión sofística, en parte sostenida por una racionalidad de la negociación y el acuerdo, y que siempre se desarrolla en el nivel consciente del habla y la escucha atenta. La misma objetividad del fundamento que pretende para sí la filosofía platónica le permite, como se indicará al cerrar la discusión sobre la música, introducir afectivamente 'verdades' que más adelante serán 'reconocidas' por la razón. Es fácil encontrar paralelos en los estados totalitarios y las contra-utopías del siglo XX, pero también en las sociedades democrático-capitalistas, movilizadas por la publicidad.

La expurgación de las fábulas a partir de los "mitos mayores" (377c) de Homero y Hesíodo, a veces denominada la "teología" de *Rep*., se propone depurar la concepción popular de los dioses. La crítica, en principio de carácter moral, abarca los abundantes aspectos de la mitología que a una lectura racionalizada parecen escandalosos y que pueden afectar las actitudes de los guardianes. Como fundadores y legisladores, a Sócrates y sus interlocutores compete no crear fábulas sino dictar normas para quienes las crean. El principio será 'representar a la divinidad como es'. Detrás de las pautas éticas y de conveniencia política están los principios de la ontología platónica. Los guardianes no son, como tales, filósofos, y su educación les proporciona no un verdadero saber sino sólo una 'opinión correcta': si nos volvemos a remitir a la alegoría de la caverna, alcanzan sólo el segundo nivel, el del fuego, pero no salen de ella. Los mitos que se les cuenten reproducirán, en lenguaje figurado y como gestas divinas, los caracteres del verdadero ser, las Ideas, calificadas en *Fedón* 80b como 'lo divino', en neutro. La divinidad tal como es es "buena", y lo bueno no puede hacer mal. La primera ley para los poetas sería pues que 'la divinidad no es causa de todo, sino sólo del bien'. La segunda ley parte de las transformaciones y metamorfosis mitológicas –donde el ser de lo divino decae en apariencias cambiantes, fantasmas y engaños- para contraponerles el ser simple, que no se aparta de su forma (*idéa*) propia. *Fedón* 79a ss. justamente subraya la simplicidad y la permanencia en su identidad de lo que verdaderamente es. La divinidad, lo más excelente, no podría ser alterada desde afuera y menos desde ella misma, que siendo bella y buena sólo podría cambiar para peor, ni podría hacernos creer en transformaciones que en realidad no suceden, lo que sería mentir. Bondad, permanencia en el propio ser, veracidad, son los atributos ético-ontológicos de los dioses, a los que los guardianes deberán asemejarse en cuanto sea posible al hombre. La ambigüedad y la multiplicidad inquietante, las posibilidades de la apariencia quedan excluidas del fundamento, ya casi como el 'mal'. La traducción política de esta situación ontológica es bastante obvia.

Es también importante el tratamiento de la mentira: la ‘verdadera’ mentira está definida no como la que se dice en palabras, sino como "la ignorancia en el alma del engañado" (382b). Este distingo abre la posibilidad humana (ya que los dioses son completamente ajenos al ámbito de la mentira) de la mentira útil: con los enemigos o los amigos perturbados; o en la creación de las fábulas cuando, por ignorancia del pasado, aproximamos en lo posible lo falso a lo verdadero. Esta poco ingenua posibilidad se convertirá luego (389b) en un ‘remedio’ que sólo debe aplicar el ‘médico’: prerrogativa de los gobernantes, para los cuales sería adecuado que "frente a los enemigos del estado y frente a los ciudadanos mientan para beneficio del estado", mientras que los particulares que engañan a los gobernantes serán considerados gravemente culpables. Un poco más adelante, como veremos, abrirá la puerta a una célebre mentira política.

Luego[24] se expurgan los relatos sobre el Hades, condenando cuanto pueda infundir a los guerreros temor a la muerte, y sobre los héroes, con sus cualidades aceptables e inaceptables. Sobre los hombres, que completarían el esquema, resulta imposible fijar normas mientras no se sepa realmente qué es la justicia y si le corresponde o no la felicidad. Del tema o contenido (*lógos*) se pasa al estilo o modo de decirlo (*léxis*). El núcleo del problema estará en la conveniencia del estilo imitativo, propio sobre todo de géneros *políticamente* tan importantes como la tragedia y la comedia. Se teme la influencia en el carácter de la imitación de caracteres o circunstancias innobles. La abundancia de elementos imitativos y la variedad de ritmos y armonías, agradables para los niños y el vulgo, no deja de estar en contradicción con la simplicidad ontológica y política exigida. El ubicuo principio de la división del trabajo resuelve la cuestión. En una ciudad donde cada uno cumple una sola función y el zapatero no es piloto, y (los ejemplos pasan a ser políticamente envenenados) el labrador no es juez ni el comerciante soldado, como en la polis democrática y hoplítica, está completamente fuera de lugar ‘un hombre capaz de adoptar todas las formas e imitarlo todo’ (398a). Se lo honrará como a un ser divino y se lo invitará a irse. La versión según la cual Platón expulsa de la ciudad a los poetas malinterpreta el párrafo. El que no es aceptado es este imitador proteico, capaz de todas las metamorfosis. El poeta de esta ciudad –y toda estructura política, por su mismo carácter paidético, tiene que tener un poeta-, menos agradable y más sobrio, usará la narración simple, sólo imitará a los hombres de bien, y se adaptará a los criterios educativos enunciados. Será el poeta del régimen[25].

Los mismos principios se aplican a la música propiamente dicha. La selección de armonías se hace según una muy precisa correspondencia entre las escalas del sistema musical griego y los

caracteres o estados de ánimo: eliminadas las armonías lastimeras y muelles, quedan las que expresan el valor guerrero y las acciones pacíficas y mesuradas. Podemos entrever en qué medida la música -en la educación, en el teatro, en la guerra misma- permeaba el *éthos* político griego, aunque tal vez nos cueste entender la enorme importancia política que Platón le adjudica[26]. De hecho, de la estabilidad de las formas musicales se hace depender la de la ciudad misma (cf. 424c y *Leyes* 700a, donde la decadencia política de Atenas es adjudicada a las innovaciones musicales). No es casual que esta legislación sobre la música sea descripta (399e ya cit.) como purificación de una ciudad llena de lujos. La música, aunque el atractivo se manifiesta de muchos modos y todos los artistas, además de los poetas, deberán ser vigilados, es el núcleo de la educación porque impresiona el alma y la hace sensible a la belleza estético-moral mediante un vínculo previo a la razón, que luego será reconocido por ésta. La educación musical termina convertida coherentemente en ciencia ética, y por último culmina, en un tránsito lejanamente relacionado con *Banquete*, muy platónicamente, en una peculiar erótica: el educado en música, que rehuye lo discordante, ha de amar al alma noble encarnada en un hermoso cuerpo, aunque aceptaría un defecto corporal si el alma es bella. Pero el placer sensual, violento, se opone a la templanza. El 'verdadero amor' queda contenido en severos límites. Quien los traspase se hará acreedor al reproche de ser, literalmente, un maleducado (no músico e inexperto en lo bello, 403c)[27]. Así se considera adecuadamente cerrada la discusión sobre la música, cuyo fin debe ser 'el amor a la belleza'[28].

La consideración de la gimnasia se rige por el principio de que el alma buena y cultivada imprime al cuerpo su *areté* y puede hacerse cargo de él. Como norma general se rechaza el régimen de los atletas profesionales, que enferman cuando se apartan de él, en favor de un régimen moderado propio de guerreros que deben mantenerse sanos en cualquier circunstancia, para lo cual Homero es buen maestro. El contraste entre esta simplicidad y los refinamientos gastronómicos y sexuales trae la consideración de la medicina y, tácitamente introducida por la dupla cuerpo-alma, de la abogacía (405a, *dikaniké*). Los buenos ejemplos en medicina los dan nuevamente Homero, con remedios rápidos para guerreros heridos, y el artesano obligado a trabajar, que no tiene tiempo de estar enfermo y se cura rápidamente o se muere. En la ciudad bien ordenada no hay lugar para el enfermo crónico, como los ricos actuales, y Asclepios, que "era un buen político" (407e), no dejó tratamientos para ellos. A los incurables del cuerpo la medicina debe dejarlos morir. A los perversos incurables, la justicia tiene que condenarlos a muerte. Pero los jóvenes guardianes no necesitarán de la justicia, y apenas del médico.

Con la observación general de que música y gimnasia no forman una el alma y la otra el cuerpo, sino ambas el alma, Platón retoma el tema recurrente de la armonización de los caracteres. La ferocidad y la blandura de quienes practican una sola deben convertirse en valentía y carácter filosófico, y reunirse armónicamente en los guardianes. La justa tensión y relajamiento de estos elementos sería el verdadero fin de música y gimnasia, propio del verdadero músico, y la tarea del verdadero gobernante, por la que subsistiría la *politeía*. La decadencia política empezará justamente con el predominio de la gimnasia (*infra*, 546d).

Este esbozo, que deja de lado la normativa de las actividades particulares, se completa con la primera indicación acerca de los gobernantes, seleccionados entre los más viejos y los mejores en defender la ciudad: el principio intelectual gobernante, apenas desarrollado, no se diferencia aquí suficientemente del cuerpo militar, y los gobernantes no son por ahora más que jefes, generales que cuidan en el más alto nivel de la organización y disciplina del ejército. Hay un motivo tácito para presentarlos así: al señalarse por primera vez la cumbre de la construcción, se invierte la perspectiva individualista originaria. Estos gobernantes son presentados como los 'perfectos guardianes', de los que los llamados guardianes serían 'auxiliares y ejecutores': los que salvan a los soldados de convertirse en soldadotes. En ellos, lo común suplanta a lo mío de las tendencias egoístas. Se protege lo que se ama, aquello cuya felicidad y desgracia se consideran como propias. El gobernante deberá ser ahora aquél empeñado en el bien de la ciudad, y los candidatos habrán sido probados desde chicos, tanto en los sufrimientos como en los placeres para probar su carácter y comprobar que la mantienen como su interés primero.

La puerta abierta para el uso humano de la mentira va a ser usada (148b ss.) para sellar este primer esbozo de organización política con una "noble mentira", destinada a ser creída por los gobernantes mismos, o por lo menos por el resto de los ciudadanos. Esa "historia fenicia", difícil de hacer tragar, de lo que Platón es consciente, combina dos mitos preexistentes. En primer lugar el de la autoctonía[29]. Habría que convencer a los guardianes de que la educación recibida ha sido un sueño, que la tierra los ha formado en su seno y los ha parido con todas sus armas y posesiones, y por lo tanto es su madre que deben defender, y los demás hombres sus hermanos. Pero este mito, propio de aristocracias guerreras, se combina con el de las razas, de raíz hesiódica, y estos hermanos resultan diferenciados por el dios mediante la inclusión en ellos de oro, plata, bronce o hierro. Los caracteres se transmiten en verdaderas castas, aunque queda una probabilidad de que la descendencia pertenezca a otro metal. Los gobernantes deberán estar atentos a ella, porque "existe un oráculo según el cual la ciudad

sucumbirá cuando lo custodie un guardián de hierro o bronce" (415c). Este mito, increíble para la primera generación, podría tener curso en las siguientes.

El mito suele causar molestia entre los comentaristas, y Popper ve en él la fundamentación racista del estado platónico. Más adelante las disposiciones sobre la reproducción constituyen un conjunto de estrictas medidas eugenésicas, y si bien la eugenesia platónica no dispone como el racismo moderno de una biología, la cría de animales le proporciona un modelo aceptable. Por supuesto, la lectura del texto posterior a la Segunda Guerra Mundial encuentra una sensibilidad erizada. El problema de Platón es legitimar el orden de la ciudad. Las 'razas', o mejor castas, organizan funciones: su legitimación tiene que ser algo más que propaganda, porque no se trata de hacer agradables ciertos aspectos del régimen, sino directamente de posibilitarlo, estructurando el *éthos* de la comunidad y de sus partes. Se supone que una justificación 'racional' sólo la proporciona la filosofía, a la cual ni siquiera el grueso de los guardianes accede. Un mito es entonces la solución adecuada. Ninguna estructura social es viable si no se encarna en los estratos más profundos y prerracionales de la colectividad. Pero el problema, aparte de que sea una mentira más o menos espúrea o cínica, es que, tal como se la plantea, la "historia fenicia" es apenas creíble. Más allá de la moralina no sería un instrumento eficaz, y Platón lo sabe (cf. 415d). Este mito indica un lugar en que el cartílago del armazón político no termina de cerrar. En vez de recurrir a mitos raciales con perfume nazi, Platón hubiera debido apelar al prestigio del saber de sus gobernantes. En ese sentido, los virtuosos ingleses y otros colonialistas modernos han tenido mejor fortuna cuando desde el s. XVIII en adelante fueron substituyendo la teología por la 'ciencia' natural o social para justificar sus imperios racistas.

Armada la primera aproximación al modelo hay que ponerlo a funcionar, y con ello los desajustes y chirridos, cuando no la insinuación de problemas más hondos, se hace sentir. Los jefes, 'perfectos guardianes', tienen que ocuparse de que "los enemigos de afuera no puedan hacer mal ni los amigos de adentro deseen hacerlo" (414b). El campamento de los guardianes tiene que estar en un lugar adecuado para reprimir sediciones tanto como para defenderse de ataques exteriores (415e). Este sordo rumor de las tensiones hace pensar que el mito no fue creído del todo por el pueblo. Pero lo más peligroso es la posibilidad de que los guardianes mismos se hagan con el poder: de que los perros se vuelvan lobos. La única contención es la 'buena paideia' que han recibido. ¿Pero quién puede asegurarnos absolutamente que esta educación funcionará? Además de encomendarnos a Santa Paideia, habrá que darles viviendas y medios de vida de modo que 'no

les impidan ser perfectos guardianes y no los induzcan a causar daño a los demás' (416a-c).

La Ciudad de los Perros es una Esparta algo exagerada. El régimen de vida de los guardianes excluirá rabiosamente hasta la sombra de la propiedad privada. No poseerán nada, salvo los objetos de primera necesidad. Tendrán casa y despensa en común. Sus conciudadanos les pagarán con la cantidad justa de alimento, apropiado para atletas, que necesiten por un año. Harán vida en común y comidas colectivas, como si estuvieran siempre en campaña. Convencidos de poseer en el alma oro y plata divinos, el metal terrestre, 'impuro y criminal', se vuelve tabú: no podrán ni tocar los metales preciosos, ni usarlos ni aproximarse a ellos. La posesión y acumulación los convertiría de salvadores en tiranos, y la población sería vista como el enemigo interno. La conducta en la guerra, tratada más adelante (466e ss.), incluye llevar a los hijos a presenciar las batallas, dentro de lo seguro. El cobarde será desclasado, y el que caiga vivo abandonado al enemigo. El que se destaque será coronado en el campo y tendrá favores eróticos y gastronómicos. Los caídos en combate, o meritorios por otros motivos, serán honrados como dáimones. Con respecto a los enemigos, se inserta la importante observación de que los griegos no deben ser esclavizados. Griegos y bárbaros son enemigos por naturaleza, y su hostilidad es llamada propiamente "guerra", pero entre ciudades griegas debe considerarse una disensión intestina o guerra civil (*stásis*). La consciencia panhelénica se hace explícita (470a ss.) y viene a reforzar el imperativo de unidad interna que rige a la ciudad, permitiendo exportar toda hostilidad y disensión como enfrentamiento con una alteridad completa.

El riguroso régimen ascético de los guardianes, privados de todos los disfrutes de la posesión y del goce, de los que sin embargo podrían apoderarse, plantea la cuestión de la felicidad (419a ss.). Ésta no corresponde a una clase (*éthnos*) particular, sino a la ciudad como un todo, en vistas de la búsqueda de la justicia. Tácitamente, Sócrates ha substituido la noción de felicidad como goce por la de felicidad como cumplimiento de la función propia. Los guardianes tendrán la clase de felicidad adecuada a su actividad. Hay que mirar a la 'ciudad entera' y hacer que cada grupo cumpla con su función "por la persuasión o por la fuerza", con lo cual gozarán de la felicidad que la (su) naturaleza les ha concedido.

La inversión del individualismo y el pasaje a una perspectiva orgánica se han logrado mediante el acotamiento estricto de los factores económicos. Los guardianes, que ya han renunciado a los bienes, no

deben permitir en los artesanos los extremos de riqueza o pobreza, que producen haraganería o resentimiento e inseguridad política. Si los artesanos satisfechos no ponen en peligro la polis gracias a esta mesura en las posesiones, la clase militar podrá, de ser necesario, hacer la guerra con buenas esperanzas contra ciudades más ricas y más grandes: cada uno de sus 'perros duros y flacos' vale más que varios soldados ricos y gordos. Y al haber renunciado a la riqueza y no buscarse botín, se pueden utilizar los mismos tesoros del enemigo para la concertación de alianzas. Sobre todo (Platón tiene ante los ojos lo que ha sido la experiencia casi constante de la vida política griega durante generaciones), cada ciudad es múltiple: por de pronto doble, la de los ricos y la de los pobres, enemigas entre sí, y éstas se dividen todavía en otras. No es difícil hacerles frente utilizando sus propias disensiones, mientras que nuestra ciudad se mantendría 'única' gracias a la concentración del poder y la represión de los impulsos de expansión económica. Esta unidad es un índice ontológico de la 'buena' ciudad, y deriva de la unidad de cada uno de sus componentes y de su correcta ubicación en el todo. En los hechos equivale a la autosuficiencia de la ciudad que Aristóteles retomará, la cual pone límites al número de soldados (aquí unos 1000) y a la extensión del territorio. La regulación de la procreación tratará de que el número de ciudadanos permanezca constante (460a). En este pasaje, la legislación sobre aspectos concretos y específicos (aún la posesión común de las mujeres y la procreación, mencionadas al pasar en 424a) queda encomendada a la buena educación de los responsables. Por último, la legislación del culto se remite a Delfos.

Los fundamentos éticos de la República: la teoría de las virtudes

A esta altura se está en posición de retomar las cuestiones pendientes que motivaron el diálogo: qué son y en dónde residen justicia e injusticia, en qué se diferencian, a cuál hay que atenerse para ser feliz. El modelo se da como bien constituido y completo, y por lo tanto la ciudad será prudente, valerosa, temperante y justa (427e). Este conjunto de virtudes, que luego recorrerá los siglos como el canon de las cuatro virtudes cardinales, aparece aquí por primera vez. Las 'virtudes' son enumeradas sin justificación y caracterizadas rápidamente: esta presentación no es más que un esbozo o aproximación, y de ningún modo alcanza a ser un verdadero conocimiento, que sería el conocimiento de las respectivas Ideas.

La sabiduría o prudencia (*sophía*) se presenta en el acierto en las deliberaciones de la ciudad, ciencia que se distingue de las múltiples técnicas porque no delibera sobre algo determinado sino sobre el todo político y sus relaciones internas y exteriores. Es propia de unos pocos ciudadanos, los 'perfectos guardianes', por cuya ciencia la ciudad será 'sabia'. El valor se ubica fácilmente en relación con los guerreros, y consistiría en mantener la opinión correcta, inculcada por la educación, sobre cuáles cosas son temibles y cuáles no, y no cambiarla en circunstancias buenas o malas, por placeres ni dolores. La *sophrosyne*, que mal o bien traducimos como "templanza", es una especie de 'acorde y armonía': el orden (*kósmos*) en los placeres y pasiones, el dominio sobre ellos, 'ser dueño de sí', vocabulario que alude a la subordinación, dentro de la misma persona, de los elementos menos buenos a los mejores. El dominio razonable de los apetitos es la única 'virtud' a la que podría aspirar la clase inferior, aunque el texto (431cd) sugiere más bien que sus deseos son puestos en su lugar por los de los 'pocos y mejores' para que la *sophrosyne* prevalezca en el conjunto por sobre la tendencia al desorden. Pero esto se convierte inmediatamente en la identidad de criterio en gobernantes y gobernados acerca de quién ha de mandar, un acuerdo entre todos los ciudadanos, es decir, entre el elemento menos bueno y el mejor, acerca de cuál de los dos ha de tener la preeminencia.

La justicia, cuya búsqueda se presenta en metáfora de batida de caza, era una presa que siempre estuvo cerca: el principio de división del trabajo (que cada cual se ocupe de aquello para lo que está naturalmente dotado) resultó ser "la justicia o algo de su especie", y su primera 'definición' es "hacer lo que es propio de uno, sin dispersarse en muchas tareas" (433a). Esto no parece agregar nada al principio de la división del trabajo. Pero en 433e-434a se la pone en juego como actividad judicial de los gobernantes, dirigida a impedir que alguien se apropie de lo ajeno y sea despojado de lo propio. Esto, cuya lectura inmediata haría pensar en ciertos derechos, en especial sobre posesiones u honores, se convierte en el derecho a "tener cada uno lo propio" y a "hacer lo suyo". Es decir, la garantía de que ocupará efectivamente su puesto en la ciudad, que le pertenece no por un principio convencional sino funcional-ontológico: 'lo mío' es 'lo que soy' y 'para lo que sirvo', y esto 'me es debido'. Conversamente, cualquier intento de cambiar de actividad o de lugar es un avance sobre 'lo ajeno', una apropiación injusta del 'ser' de otros. La justicia no es una cuestión de intercambio de bienes o condiciones, sino de posesión originaria e intransferible de lo que ya soy y de la función que cumplo. De este modo funciona como el fundamento de la jerarquía cívica, y así funda el 'ser' de la ciudad. La justicia se convierte inmediatamente en la permanencia en la propia clase y casta: salirse de ellas e intercambiar actividades es 'la mayor injuria contra la ciudad y lo peor que puede hacerse contra

ella', y en esto consiste la injusticia. De esta forma la justicia asegura y hace obligatorio el ejercicio de las respectivas capacidades (*aretaí*), y puede decirse que es 'la madre de todas las virtudes'.

El casi inadvertido, pequeño y aceptable principio de la división del trabajo ha sido el módulo operante en esta construcción de la ciudad y su justicia. Si tenemos memoria, encontraremos que el germen ya estaba en los pasos iniciales del diálogo, en los primeros intentos de definición de Céfalo y Polemarco, que apuntaban al "dar a cada uno lo suyo", y que ahora revelan todas sus implicaciones. Nada de lo dicho en esos primeros tramos del diálogo era inocente. Tampoco el final del libro I, que introducía a la justicia en términos de funciones y capacidades del alma. Ahora, el análisis político va a revertir al paralelo análisis psicológico. El alma, tripartita como la Ciudad, tendrá tres virtudes funcionales. La justicia, que al ordenarlas las posibilita, aparece como la virtud de las virtudes.

En efecto, la comprobación de lo hallado acerca de la justicia pende ahora del proyectado paralelo con el alma del hombre individual. De acuerdo a la prioridad del individuo sentada desde el principio, los caracteres de las ciudades vienen de los de sus habitantes: la fogosidad de los del norte, el afán de saber de los griegos, la avidez de ganancias de fenicios y egipcios. Hay que ver si la homología es estricta y cada una de estas tendencias viene de una 'parte' del alma o de su totalidad. La solución se plantea al hilo de una cuidada aproximación a lo que luego llamaríamos principio de no contradicción. Los ejemplos, detallados y sencillos, que no resumimos, muestran con facilidad cómo los deseos -de beber, por ejemplo- pueden ser refrenados por otro principio, que se identifica con la parte razonable. Igualmente la cólera se presenta distinta de los deseos y de la razón, aunque puede ponerse del lado de ésta. Así se reencuentran en el alma las partes correspondientes a las clases, con sus funciones y virtudes, rectitudes y desvíos, y su armonización será naturalmente la justicia dentro del individuo (443e), así como la injusticia será su disensión y desorden. A la parte racional del alma le corresponde mandar y a la irascible secundarla, cuando están puestas de acuerdo por la música y la gimnasia. Ambas gobiernan la parte concupiscible, que ocupa mayor lugar en el alma y es por naturaleza "insaciablemente ávida de riquezas". Hay que vigilarla porque llena de los placeres propios del cuerpo se fortifica, se niega a realizar lo suyo, e intenta esclavizar y gobernar lo que no le compete.

La equivalencia individuo-ciudad parte del individuo. Nuestra moderna palabra "justicia" cubre dos palabras griegas, *díke* y *dikaiosyne*. *Díke*, indica Homero, en un principio las decisiones judiciales de los

nobles en un marco pre-político; luego Hesíodo se refiere además a la rectitud de estas decisiones. Con Solón se convierte en un principio político-religioso, que regula en el largo plazo los conflictos entre clases en el seno de la ciudad, 'vengando' los excesos de un grupo con el exceso del grupo contrario. Así, a los nobles cebados en los empobrecidos campesinos se les augura que el pueblo se pondrá a la cabeza un tirano que los aplastará. Pero este juego es un orden objetivo o en todo caso referido a Zeus. Ese mismo juego, también nombrado como *díke*, adquiere un alcance cósmico-ontológico y también político en Anaximandro y Heráclito. Podemos seguir la palabra y el concepto de *díke* en la tragedia, en especial en Esquilo, y en otro sentido en Parménides. En todos estos casos, aunque compromete a los hombres, Díke es un juego transcendente que jamás podría ser reducido a lo humano, y menos al hombre individual. En cambio, la palabra *dikaiosyne,* que aparece en Heródoto, se afirma con Platón, donde queda atribuida al ámbito completamente heterogéneo de las 'virtudes'[30]. El individuo resulta así el lugar originario de la 'justicia', y la estructura tripartita del alma de *Rep*. da lugar a la de la ciudad. La justicia en la ciudad no deberá ser tratada -como en Solón- como un campo de fuerzas en conflicto, sino como el ámbito de represión y economía pulsional de los individuos. Pero a la inversa, este principio de la represión es político, así como el modelo jerárquico que en realidad se proyecta al alma.

Parece (445a) que puede cerrarse la arquitectura del diálogo y responderse a la pregunta, clave de bóveda, acerca de la técnica de la vida: si conviene ser justo, aún en las estrictas condiciones propuestas. El alcance ontológico de la justicia basta para descalificar cualquier modo de vida que perjudique y corrompa "la naturaleza de aquello gracias a lo cual vivimos" (445b), esto es, la *psykhé*. Pero para probarlo, habría que examinar las principales formas del 'vicio' (*kakía*, C. Eggers Lan "malogro"), que en la ciudad equivaldrán a los malos regímenes.

En el pasaje al libro V, los interlocutores interrumpirán este programa, que no se retomará hasta el VIII, para exigir explicaciones sobre la escandalosa cuestión, lanzada al pasar, de la comunidad de mujeres e hijos, "primera ola" que se le viene encima a Sócrates y que éste afronta con todos los recaudos del caso. La clave la dará nuevamente la comparación con los perros guardianes. Parir y criar no incapacita a las hembras para hacer las mismas actividades que los machos (451e): la diferencia de funciones en la reproducción no constituye una diferencia esencial. Por lo tanto, corresponde dar a las mujeres la misma educación en música y gimnasia, y también en el arte de la guerra. Sin embargo, la habitual lectura 'feminista' que habla de la igualdad de los sexos en *República* no tiene en cuenta que, llamadas a

desempeñar *las mismas* tareas, sin embargo las mujeres son *inferiores* a los hombres en ellas, y no sólo ni en primer lugar por las fuerzas físicas, sino sobre todo por las intelectuales, aunque las excepciones sean numerosas. Más adelante (540c) se hará explícito hincapié en la existencia de gobernantas.

La segunda ola es la comunidad de mujeres e hijos, que no se conocerán con los padres. Para justificar su cuestionada posibilidad y utilidad se recurre nuevamente al hilo conductor de la cría de perros y otros animales, es decir, el mejoramiento de las razas. Las disposiciones comportan una buena cantidad de 'mentiras útiles' y medidas ocultas de los gobernantes para que los mejores hombres y mujeres se reúnan frecuentemente como al azar, y los inferiores a la inversa. Habrá fiestas nupciales regidas por falsos sorteos, y los jóvenes distinguidos en la guerra o por otro motivo serán premiados con cópulas frecuentes. Padres y madres estarán en pleno vigor físico y espiritual (20 a 40 la mujer, 25 a 55 el hombre). Los mayores podrán copular libremente, pero sin procrear. Fuera de estos límites, o dentro de ellos pero sin autorización, la procreación se convierte en impiedad. Se impone el aborto, y si se llega al parto el hijo no será reconocido por la ciudad, y su suerte queda en la sombra. Los deformes "serán escondidos en un lugar secreto y oculto, como corresponde" (460c). Los hijos de los mejores serán criados en un establecimiento común, y todo tenderá a que la raza de los guardianes se mantenga pura. Por supuesto, no se distinguirán ni padres ni parientes: las clases de edad valdrán como parentesco, con normas sobre el incesto algo relajadas entre 'hermanos'. Este dispositivo cuasi nazi tiende a dar a la construcción platónica una base biológica que tendrá luego consecuencias importantes en la teoría de la decadencia.

El excursus sobre las mujeres tiene el papel arquitectónico no incidental de invertir totalmente el punto de partida individualista. El afán de poseer para gozar dio lugar a la clase militar, pero ésta se perfecciona con la extirpación total de la apetencia no sólo de propiedad sino de cualquier núcleo de privacidad donde pueda hablarse de lo 'mío', y cuya realización más conspicua es la casa y la familia, que proporcionan goces y penas que los otros no comparten. La unidad de la ciudad se funda en cambio en una comunidad de dolores y alegrías. Lo 'propio' queda reducido a un núcleo mínimo: sólo se posee el cuerpo (464e). La ciudad es un organismo que siente como un todo lo que afecta a las partes.

La tercera ola (472b ss.), la más terrible, es la cuestión de la factibilidad de la ciudad proyectada; cuestión que a nosotros puede

parecernos descabellada pero no a un griego, con la experiencia de la colonización en su memoria histórica. Esto pone en juego su estatuto ontológico: se han establecido los 'modelos' o paradigmas del hombre perfectamente justo y su contrario para calibrar nuestra dicha o desgracia según nos aproximemos a ellos, sin esperar que el hombre justo empírico coincida absolutamente con ese modelo. Del mismo modo, se ha "producido con la palabra (*lógo(i)*) un modelo de ciudad buena" (472e), y no sería menos buena si no pudiera demostrarse su factibilidad. Pero si se quiere ver en qué medida es posible, hay que conceder que no se puede realizar algo tal como se lo describe: por naturaleza, la acción (*prâxis)* se acerca menos a la verdad que el discurso (*léxis*).

Se ha visto en esta 'ciudad en la conversación', siempre más verdadera que cualquier práctica posible, la indicación de que *República* es un proyecto más o menos utópico y de que Platón está confesando aquí su mera calidad de ejercicio teórico. Pero el modelo, que en el nivel individual es realizable (592ab), en el nivel político sería al menos parcialmente factible. Tan es así, que Platón en persona intentó, sin suerte, llevar a cabo su iniciación. La posibilidad de que la ciudad se realice pende de un solo cambio, difícil pero posible: el gobierno de los filósofos. "A menos que los filósofos reinen en las ciudades, o los que ahora son llamados reyes y gobernantes filosofen de modo genuino y adecuado, y que coincidan en una misma persona el poder político y la filosofía..., no habrá, querido Glaucón, fin de los males para las ciudades ni tampoco, creo, para el género humano" (473d). Pero la afirmación de Sócrates es escandalosa, y se hace necesario explicar quiénes son los verdaderos filósofos.

Una naturaleza filosófica

El filósofo, constituido por un elemento de amor y deseo (*phileîn*), pretende, como todo amante, poseer la totalidad de su objeto, la sabiduría. Pero también la curiosidad del amante de espectáculos (recuérdese la importancia que da Platón a la teatrocracia) parece afán de aprendizaje, y se corre el riesgo de confundirlos. El discrimen exige determinar qué es la verdad que busca el filósofo, y para ello hay que introducir abruptamente la doctrina de las Ideas (475e-476a).

La política platónica tiene que hacer explícita al fin su base metafísica. El diálogo se orienta de aquí en más hacia la salida de la caverna. Sin embargo, aunque se nos indicará la dirección, no

alcanzaremos a salir: como se verá, esto sería un trabajo de muchos años. Pero hay que suponer que los interlocutores algo han oído de boca de Sócrates, y pueden acordar las bases de la teoría.

Cada idea es de por sí una unidad. Pero por la comunidad con acciones (*práxeis*), con cuerpos (*sómata*) y entre ellas mismas, la idea aparece como una multiplicidad de cosas sensibles que se muestran por todas partes[31]. Los amantes de espectáculos y los hombres activos pero sin conocimiento aman todo aquello con lo que lo bello entra en relación, pero sólo el filósofo percibe y ama la naturaleza de lo Bello en sí. Y en eso consiste la diferencia entre conocimiento y opinión. El conocimiento pleno conoce 'lo que es' en sentido fuerte, 'lo que es plenamente' (*pantelôs ón*) y es absolutamente cognoscible porque su modo de ser es inmutable y racional. La ignorancia (*ágnoia*, i-gnorancia, no-conocimiento) no es el error acerca del ser, sino el modo paradójico de 'aprehender' lo inaprehensible por inexistente, el no ser. Si existe algo intermedio entre el ser y el no ser, el modo de conocerlo será también intermedio entre conocimiento e ignorancia: será la opinión (*dóxa*), que no es una deficiencia del conocimiento sino una capacidad distinta, dirigida a otro ámbito ontológico. La opinión no es infalible, como el conocimento, porque es *su objeto* el que siempre puede cambiar y volverse otro, y al cambiar la vuelve falsa. El que sólo admite la multiplicidad de cosas bellas, "amante de espectáculos que de ningún modo tolera que se le diga que existe lo Bello único, lo Justo, etc." (479a), tiene que admitir que las cosas sensibles bellas y justas pueden presentarse feas e injustas bajo cierto punto de vista, las cantidades dobles como la mitad, etc. Las cosas sensibles se revelan como cosas que son y no son, y corresponden entonces al objeto de la *dóxa*, y el personaje que se atiene a ellas no es filósofo sino 'filodoxo'.

Sólo sobre esta base puede caracterizarse al gobernante, hasta aquí apenas esbozado como jefe militar, y que ahora se revela como aquél que está constituido por el conocimiento de la verdad. El comienzo del libro VI hace girar el sentido de la expresión "guardianes", redefiniendo las cualidades éticas o caracterológicas en función de la capacidad ontológica. La 'buena vista' perruna para velar por las leyes se conecta con el conocimiento del ser inmutable y con la posesión en el alma del modelo a partir del cual se intentará establecer o conservar en el mundo las normas de lo bello, justo y bueno. En contraste (487b ss.), la maldad o inutilidad de los hoy llamados filósofos es ampliamente reconocida.

Las páginas que describen la situación de la filosofía en las ciudades (aunque todos los regímenes están comprendidos, las

referencias son claramente a la democracia ateniense) dejan transparentarse las pasiones, los prejuicios y aún los resentimientos de Platón. El patrón de la 'nave del estado' (el *dêmos* ateniense), no muy lúcido e ignorante de la navegación, entrega el barco a aduladores, provocando desórdenes y aún su propio sometimiento, sin que nadie reconozca que la navegación es un arte. El verdadero piloto pasa por un inútil contemplador de estrellas. Con soberbia, este verdadero piloto (Platón, hay que suponer) se negará a suplicar a quienes lo necesitan. Ellos deberían, a la inversa, suplicarle a él.

La causa por la que la naturaleza filosófica, presentada como la rara suma de las buenas condiciones morales e intelectuales, se pervierte casi necesariamente, está en el régimen político, de acuerdo al principio de que todo germen sufrirá más las malas condiciones cuanto más vigoroso sea (ningún mediocre se vuelve realmente malo). El proceso es potenciado por los bienes exteriores. Los más conspicuos discípulos de Sócrates –Critias, el peor hombre de la oligarquía, y Alcibíades, el peor hombre de la democracia- estaban en el caso. La silueta del segundo, sin mención de nombre, protagoniza el drama paidético que se va a esbozar, relacionado con el destino de Sócrates. Es la paideia la que puede convertir a la mejor naturaleza en auténticamente malvada. Pero la paideia no es la "instrucción", esto es, la enseñanza de los sofistas, sino el ejercicio comunitario de la opinión. Y la polis, 'caída' en su configuración democrática, tiene el rostro de la multitud (*plêthos*) que aprueba y desaprueba a los gritos en la asamblea, en los tribunales, teatros y campamentos. No hay "educación privada" que salve al individuo del verdadero sofista corruptor, que no es otro que la multitud misma. Y "al que no pueden convencer lo castigan con privación de derechos políticos, multas y pena de muerte" (492d). La sabiduría del sofista es sólo una larga observación de los movimientos, gustos y reacciones del "animal grande", la bestia popular, y enseña a adaptarse a sus instintos llamando "bueno" y "malo" a lo que le gusta o la irrita tanto en el arte como en la política.

El texto transforma la incapacidad popular, compartida con el sofista, de acceder a lo ontológicamente verdadero, en una hostilidad activa hacia la filosofía. El vulgo ha de tratar de corromper a la naturaleza filosófica "por la persuasión o por la fuerza". Por la persuasión, halagando al joven para ponerlo a su servicio y excitando sus ambiciones. Y si tropieza con aquel cuya enseñanza podría dirigir en buen sentido sus cualidades, la violencia se ejercerá sobre éste, en su vida privada o llevándolo a juicio: en un juego de planos, el personaje Sócrates recuerda y justifica su relación con Alcibíades y menciona su propia muerte. La filosofía, prestigiosa y desamparada, queda en manos de hombres de naturaleza inferior, puesta en relación con la deformación

del alma a partir del trabajo manual. Sólo las circunstancias que, como el exilio y las enfermedades, alejan al filósofo de lo público y político, pueden salvarlo de la perversión. Pero entonces se vuelve "inútil": el texto ya ha asumido una equivalencia filósofo = dirigente político, y no se está hablando de ningún tipo de intelectual. La casi imposibilidad de que un filósofo acceda al poder ('al menos uno en el curso infinito del tiempo pasado, u hoy entre los bárbaros, o en el futuro', 499d) no debería ser tomada muy al pie de la letra. La autosatisfecha reflexión acerca de los filósofos hoy inútiles y la posible conversión de algún gobernante o de su hijo (499bc) refleja largas páginas de la novela de Platón, algunas todavía por llenarse en el momento en que escribe estas frases.

Platón propone una política eidética frente a toda política empírica. El filósofo, conocedor de las ideas, las imita y "en cuanto convive con lo que es divino y ordenado se vuelve él mismo ordenado y divino, en la medida en que esto es posible al hombre" (500cd). Y si es 'forzado' a ello, extenderá esta formación a las costumbres públicas y privadas de los hombres. Hasta la multitud sería capaz de aceptar y apreciar al verdadero filósofo si logra reconocer en él a ese pintor que copia el modelo divino. Para ello, el político partirá de una tabla previamente limpiada[32], y contemplando lo Justo por naturaleza, lo Bello, lo Temperante, y luego sus efectos en lo humano, producirá una organización y una imagen del hombre en la que llegaría a resplandecer, según las expresiones homéricas, algo que lo haga "semejante a un dios".

La metafísica de las Ideas sanciona la falta de verdad de lo presente y hace depender su realidad misma del grado de participación que tenga en lo verdaderamente real, es decir, de la participación de las cosas sensibles en las ideas correspondientes. En ese horizonte, el mundo inmediato y sus cosas resultan constitutivamente deficientes, justamente porque son proyectados contra la plenitud de la Idea. Esa plenitud, siempre ausente, consagra la deficiencia de las cosas. Pero también la tensiona, y hace que el ser imperfecto de las cosas se convierta en una búsqueda permanente de su propio ser. De este modo las cosas 'desean', 'aspiran' a su Idea, aunque necesariamente fracasen en el intento de aproximársele[33]. En el ámbito humano, esta tensión se vuelve consciente y debe ser el motor de la acción. La moral y la política son una activa puesta en obra del movimiento que cumple la realidad en su conjunto, la 'participación' de lo sensible en lo eidético. Pero en términos políticos esto supone negar todo valor a la espontaneidad social y comunitaria. El movimiento sólo puede venir 'de arriba', mediado por el alma filosófica del gobernante, capaz de conocer el modelo y copiarlo en lo sensible.

El núcleo metafísico de la política platónica está expuesto en los libros VI-VII de *Rep*., que constituyen a la vez el manifiesto y el programa de estudios ideal de la Academia[34]. Toda *areté* tiene un fin, un bien a realizar, que en último término presupone un bien propio del hombre como tal, un bien humano. Esto está en la base de la interrogación socrática por las 'virtudes' ético-políticas: la respuesta a la pregunta por la *areté* como tal ha de dar cuenta de lo que la *Apología de Sócrates* llama "la *areté* humana y política" (20b), a la que apuntan temáticamente los diálogos socráticos, aún si se preguntan por aspectos parciales. Esto es justamente lo que el texto de *Rep*. se ha propuesto encontrar, pero (504ab, cf. 435d) la aproximación hecha a las virtudes ético-políticas es descalificada como provisoria a pesar de la satisfacción de los interlocutores. El gobernante deberá conocerlas con todo rigor. Pero el conocimiento de ellas no es el "estudio superior", porque esas virtudes mismas no son lo mayor. El presupuesto platónico básico, del que pende todo su proyecto de recuperación de la Ciudad, es la estructura inteligible de la realidad. El bien humano supremo está basado en el Bien en sí, en el Bien como tal, y su realización pende del conocimiento que de ello tenga el gobernante (cf. 506a). El fundamento de la realidad como tal es a la vez el fundamento del edificio político.

El Sol, la Línea y la Caverna

Este fundamento último, que *Rep*. llama el Bien, es por de pronto algo que puede ser conocido, es el objeto del supremo *máthema* (ejercicio cognoscitivo) del filósofo (504e). Por ello mismo el texto no podría pasar a exponerlo sin más: ni los interlocutores de Sócrates ni los lectores están preparados. Más adelante se indicará la larga preparación intelectual y personal que nos pondría a sus puertas. El mismo personaje Sócrates va a insistir en lo imprescindible del conocimiento del Bien pero eludirá una exposición acerca de él, ni siquiera aproximada, como la que se dio de las virtudes[35].

Pero la fundamentación de su política obliga a Platón a dar al menos algún esquema o presentación sensible de las líneas mayores de su ontología y su metafísica madura. Tres célebres textos –el Sol, la Línea y la Caverna- constituyen ese dibujo, único en su obra[36]. Por supuesto, apenas podemos indicar aquí su contenido y los problemas metafísicos que plantean. El Sol traza una suerte de mapa de la realidad e indica la relación de la *psykhé* con sus distintos niveles y con el Bien. La Línea presenta las operaciones mentales con que el alma recorre

esos distintos niveles de la realidad. La Caverna, por último, convierte ese recorrido en el drama de la paideia política.

Sócrates, que se ha declarado enfáticamente incapaz de hablar del Bien, ofrece hablar de su vástago, el Sol. A partir de la doctrina de las Ideas se traza una neta división ontológica: las cosas sensibles son vistas pero no pensadas, las ideas pensadas pero no vistas (507bc, cf. *Fedón* 79a). La vista, a diferencia del oído y los otros sentidos, requiere un nexo entre ella y sus objetos: la luz, cuya fuente es el Sol, mencionado como uno de los "dioses en el cielo". La vista misma es un fluido luminoso, dispensado por el sol y generado en el ojo, el cual resulta "como un sol" entre los órganos de los sentidos. El sol es, en este sentido, causa directa de la vista, y además puede ser visto por ella.

El sol es "hijo" del Bien y su análogo: el ámbito de lo sensible se fundamenta en lo inteligible y lo reproduce a su modo. La *psykhé,* análogo del ojo, puede volverse hacia lo que deviene y tener sólo opinión, así como en lo sensible la vista ve débilmente a la luz de la luna o de una lámpara. Pero cuando mira hacia las 'cosas' pensables (*nooúmena*, es decir las ideas), tiene *noûs* (captación inmediata de lo pensable). El Bien ocupa en lo pensable el lugar del Sol, y su "luz", que ilumina las cosas-pensables, consiste en la verdad (*alétheia*) y el ser (*tò ón*): les confiere el ser y las des-oculta en esa luz. Con respecto al alma, el Bien es causa del conocimiento y la verdad, y él mismo cognoscible y visible al ojo del alma. Ahora bien, así como el sol es fuente de la luz, pero no es la luz, el Bien es distinto y superior al conocimiento, el ser y la verdad. El texto pone al sol en los límites ontológicos del devenir (es eterno, y como tal se lo ha llamado 'dios visible'), y correlativamente el Bien queda en los límites del ser. Más aún, no tiene el 'ser' (*ousía*) propio de las ideas, sino que se lo declara 'más allá del ser' (*epékeina tês ousías*) en dignidad y potencia. Esto podría ser leido como una plenitud tal que se confunde con lo inefable y la nada, y Platón estaría entreabriendo la puerta peligrosa que da al camino del místico[37]. Pero no es el caso. El Bien –sobre cuya sublimidad los personajes hacen un comentario anticlimático[38], es cognoscible, es un *máthema,* y como enseña o impone la parábola de la Caverna, debe ser conocido para volver a ordenar esta vida.

Por eso puede trazarse el itinerario que lleva a él, aunque todavía no estemos en condiciones de conocerlo. La Línea es un texto gnoseológico o epistemológico, que indica una trayectoria de actitudes mentales y disciplinas que la *psykhé* recorre a lo largo de su ascenso por la jerarquía ontológica expuesta en el Sol. La Línea no constituye una alegoría, ni siquiera un esquema como el del sol, sino sólo un diagrama,

como el que podría trazar Sócrates en la arena con el dedo. Se trata de una línea dividida en dos secciones desiguales, que vuelven a dividirse a su vez en dos según la misma proporción. En cada caso la sección superior y la inferior y más pequeña funcionan respectivamente como original e imagen. La división mayor corresponde a lo visible y lo pensable, los que desde el punto de vista de la actitud mental hacia ellos son lo opinable y lo cognoscible. En la sección inferior de lo visible están las copias o imágenes (*eikónes*) de las cosas sensibles: sombras, reflejos en el agua, etc. A ellas les corresponde, como actitud mental, la *eikasía*, palabra intraducible, que podría ser 'conjetura' o 'imaginación', en el sentido de conjeturar o imaginarse que algo es así. En correspondencia con los otros textos, hay que suponer que esos reflejos y sombras incluirían además las opiniones morales y políticas tal como circulan en la máxima acriticidad (= sombras de la caverna). El nivel superior de lo visible lo ocupan las cosas sensibles, a las cuales corresponde como actitud mental la *pístis,* 'creencia' o 'fe', palabras que nosotros reservamos para lo que *no vemos* ni conocemos pero aceptamos; aquí en cambio vale para *lo que vemos*, porque justamente de lo sensible no hay conocimiento. Es la 'sana creencia' en las cosas y –puede añadirse- las opiniones correctas, sin fundamentación filosófica, acerca de la moral y la política, tal como llegaría a tenerlas el guardián educado.

El texto sobre la sección de lo pensable es de interpretación compleja, pero es admisible que la sección inferior corresponda a las entidades matemáticas, y la superior a las Ideas. La operación correspondiente a las primeras es el pensamiento discursivo (*diánoia*), y a las segundas el conocimiento intelectual intuitivo (*noûs* o *nóesis*). El pensamiento matemático va desde las hipótesis (= sub-puestos) hacia las conclusiones, ayudándose con imágenes (modelos y diagramas), aunque sepa que no discurre acerca de ellas sino de las realidades inteligibles que representan. La crítica de Platón es que los matemáticos no toman las hipótesis como tales, sino como principios y puntos de partida absolutos por detrás de los cuales no habría nada. Esta falsa fundamentación descalifica al procedimiento matemático como verdadero conocimiento (cf. 533d). En la sección superior, en cambio, la mente, si bien parte de esos supuestos, los reconoce como tales y los usa como apoyo para hacer su camino, a través de las ideas y sin recurrir a imágenes, hacia un 'principio no-supuesto': el Bien en su función de fundamento epistemológico último. Habiendo aprehendido este principio incondicionado, puede descenderse de Idea en Idea, fundamentando ahora realmente el conocimiento, inclusive el conocimiento matemático. Este esquema estará a la base del curriculum de estudios del gobernante.

Sigue la celebérrima alegoría en que los ámbitos de lo visible y lo pensable son comparados con el interior y el exterior de una caverna habitada, uno de cuyos moradores es obligado a abandonarla. El enfoque es paidético (514a la refiere explícitamente a 'nuestra naturaleza' en relación a su educación o falta de educación) pero también ético-político, y podríamos decir 'existencial'. El texto presenta la imagen de una caverna en cuyo fondo hay hombres encadenados desde niños de modo que sólo puedan mirar hacia la pared. A cierta distancia y más arriba hay un fuego, y por delante de él circulan hombres que llevan sobre sus cabezas figuras de piedra y madera; un muro oculta a los hombres, y los prisioneros verán las sombras de estas cosas y oirán el eco de las voces, y les parecerá que esto es la realidad. Uno de ellos es soltado y obligado a ascender, operación dolorosa a la que se resiste. Llegado al nivel del fuego, sufriría por su resplandor y no podría reconocer lo que ve allí ni creer que eso es más real que las sombras del fondo. Peor todavía si se lo hiciera subir por el sendero empinado y difícil que lleva a la salida y se lo expusiera a la luz del sol y a la vista de las cosas: tendría que comenzar mirando sombras y reflejos, luego las cosas mismas, y el cielo nocturno antes de poder, finalmente, mirar al sol. Si lo logra, podrá advertir que el sol es causa de las estaciones y las cosas visibles, y 'en cierto modo' también de las que se veían en la caverna. Por supuesto, se sentiría mucho más dichoso que en su encierro, se compadecería de sus antiguos compañeros, y despreciaría la ciencia de distinguir, recordar o predecir sombras y los honores que se reciben por ello, pues hay una ciencia y un prestigio cavernarios. Por último, las dramáticas alternativas del retorno: vuelto a su antiguo lugar no distinguiría nada, sus compañeros se burlarían y supondrían que arriba se ha estropeado la vista, y si tratara de desatarlos y hacerlos subir, lo matarían.

Platón mismo se encarga de interpretar la alegoría. El ámbito de la caverna corresponde a lo visible, y el fuego representa el sol; el exterior a lo pensable, y el sol al Bien. Se hace explícito que las sombras y las figuritas que las proyectan tienen que ver con la justicia ciega de la polis. Pero el movimiento de la alegoría representa a la paideia. El significado del relato es que la *psykhé* tiene en sí la capacidad de aprender y el instrumento para ello, y el movimiento del prisionero es la conversión total de la *psykhé* hacia lo-que-es (*tò ón*)[39]. La paideia es el 'arte' (*tékhne*) de esta conversión: no consiste en poner la vista en un ojo ciego (un depósito de conocimientos o habilidades, como supuestamente procedería la sofística), sino en hacerlo mirar hacia donde debe. Por otra parte, se ponen las condiciones de la política eidética: no pueden gobernar quienes no han hecho el camino hacia arriba, pero quienes lo hacen querrían permanecer allí "como si ya estuvieran en las Islas de los Bienaventurados". En la Ciudad que se está fundando los mejores serán

obligados a emprender el camino hacia el Bien, y luego a volver a la caverna y aceptar sus trabajos y recompensas, sin que esto suponga actuar injustamente con ellos. La responsabilidad político-social del filósofo se desprende de su formación por la Ciudad (cf. 520a ss.). Por lo tanto bajarán por turno, y una vez habituados podrán reconocer mejor las imágenes habiendo conocido los modelos. Lo harán de buen grado, aunque preferirían no descender porque conocen un modo de vida mejor que el del poder: el mejor gobernante es el que no quiere serlo.

Una segunda explicitación, "técnica"[40], de la alegoría de la Caverna, desarrolla el curriculum de estudios del gobernante-académico, esto es, los pasos por los que el alma se convierte desde el devenir hacia lo que realmente es. Para ello sirve la matemática. El curriculum comprende aritmética, geometría, geometría sólida o estereometría (en pañales, apunta Platón, y la polis debería hacerse cargo de ella), astronomía y armonía (que curiosamente no tienen como objeto los astros y los sonidos sino sus relaciones abstractas, de las que la bóveda celeste es una mera copia empírica). Por último se anuncia la dialéctica, ciencia cuyo cometido es 'dar razón' (*didónai lógon*) del 'ser' (*ousía*) de cada cosa, y que culmina en el conocimiento adecuado de la Idea del Bien.

Los plazos del curriculum pueden consolar a cualquier estudiante contemporáneo. Seleccionados los posibles guardianes (entre otros métodos, por la reacción de los niños llevados a la batalla para que 'gusten la sangre'), y tras los estudios primarios, tienen dos o tres años de ejercicios gimnásticos en que el cansancio y el sueño no permiten otra cosa, después de los cuales, a los 20, se tiene una visión de conjunto de las enseñanzas recibidas hasta allí y de la conexión entre ellas y la 'naturaleza del ser'. A los 30 años se produce una segunda selección delicadísima, la de ver si los candidatos tienen capacidad dialéctica, probando si pueden elevarse sin los sentidos y por la sola fuerza de la verdad hasta 'el ser mismo' (*autò tò ón*). A la dialéctica se le dedica el doble de tiempo que a la gimnasia, unos cinco años. Luego volverán a la caverna, harán la guerra y las demás ocupaciones de jóvenes y adquirirán experiencia mientras se sigue vigilando su firmeza unos quince años más. Sólo a los 50 los que se destacaron en todos los aspectos llegan a contemplar el Bien, y luego, con ese modelo, se hacen cargo del deber de gobernar por turno, dedicándose la mayor parte del tiempo a la filosofía, y formarán a quienes los sucedan. Estos "perfectos gobernantes y gobernantas" irán al morir a las Islas de los Bienaventurados, tendrán monumentos y sacrificios públicos, y si Apolo lo autoriza serán divinizados. No podemos dejar de notar nuevamente la ironía del pasaje.

El libro VIII retoma el hilo abandonado. Tras la frase enigmática de que todavía podría hablarse de una ciudad y un hombre mejores que los descriptos, se enumeran las formas políticas defectuosas como una serie que decae a partir de la ciudad propuesta, junto con los tipos de hombre que se deducen de la correspondencia entre formas políticas y caracteres. La comparación de estos caracteres, en especial los extremos, permitirá responder la pregunta inicial acerca de la felicidad que son capaces de aportar la justicia y la injusticia.

Platón encuentra en la sofística y en Heródoto la teoría de las formas constitucionales y su valor respectivo, y va a aportar a ella la idea de una degeneración cíclica y regular de las constituciones y regímenes, regida por causas internas. Ese ciclo no debe ser pensado como histórico, sino como el entramado ideal que permite comprender los fenómenos. Por otra parte, hay un 'descenso' pero no un ascenso: el sentido del esquema (que será heredado por la teoría política posterior) se inscribe en el paradigma de la Edad de Oro, opuesto al paradigma del 'progreso' propio del optimismo ilustrado sofístico[41]. Pero en el caso de Platón, como vimos, no hay auténtica Edad de Oro. No hay ni un ascenso, al que seguiría el descenso correspondiente, ni un estado inicial perfecto: Platón sabe que tiene que tratar siempre con la materia de la decadencia.

Los regímenes políticos

República describe el ciclo a partir de la *monarquía* o *aristocracia* –el modelo de ciudad propuesto- como el único régimen sano, a partir del cual los restantes son escalones descendentes hacia lo peor: la *timocracia*, régimen de una casta militar; la *oligarquía*, gobierno de los ricos; la *democracia*, dominada por el elemento popular y más pobre, y la *tiranía*. El esquema dinámico en el cual un régimen procede de la descomposición del anterior no es retomado en posteriores aproximaciones a la cuestión: el *Político* presenta una clasificación de las constituciones que cruza los criterios del número, la fortuna y el grado de libertad por un lado, y el grado de legalidad por el otro, lo que resulta en: realeza – tiranía; aristocracia – oligarquía; y democracia, con el mismo nombre para la forma legal y la ilegal. En *Leyes* III aparecen la monarquía y la democracia como formas puras y extremas, representadas por Persia y Atenas, cuya combinación en distintos grados dan lugar a las demás.

Pero en *Rep*. se pone en juego un motor y una lógica de los cambios. Platón ve con lucidez que la decadencia se origina en las *élites*. La ciudad estará a salvo mientras esté protegida del cambio, y todo cambio se origina en una disensión de la clase dirigente. Y sin embargo la alteración originaria de esta ciudad fundada y constituida para durar, pero construida en el elemento del devenir, se producirá por una fractura en el cálculo de este devenir mismo. En efecto, Platón propone un complejísimo número, nunca totalmente interpretado, para calcular los períodos óptimos de las generaciones humanas. Ahora bien, los gobernantes a cargo de las prácticas eugenésicas calculan los momentos de fertilidad y esterilidad al parecer por métodos relativamente empíricos, y no se nos dice por qué, si Sócrates lo conoce, no les ha enseñado a ellos también el sublime número que rige las generaciones y cuya ignorancia hace que en algún momento nazcan "hijos no favorecidos por la naturaleza ni la fortuna" (546d) [42].

Los gobernantes de generaciones menos perfectas comenzarán subordinando la música a la gimnasia. La timocracia (*timé* = honor), primera forma imperfecta, corresponde a los regímenes 'dorios' de Esparta y Creta. Es un régimen con predominio de las características militares, pero el virus del afán de poseer, siempre latente, comienza su trabajo. Las clases superiores, aunque con una tendencia a mantenerse 'virtuosas', se repartirán tierras y casas y 'protegerán' a los otros elementos convirtiéndolos en esclavos. Los gobernantes militares anticipan ya al oligarca por su escondido amor al oro, que acumularán en secreto. El retrato del hombre correspondiente reproduce más o menos estos rasgos. Pero como se trata de tipos humanos que pueden darse en cualquier contexto político, Platón cuenta en cada caso su génesis individual en contextos cotidianos donde intervienen el desinterés del padre por la actividad pública, el resentimiento de la madre que se siente postergada, la influencia de sirvientes y vecinos, etc. Toda esta sección sobre la decadencia de los regímenes, y en especial el tratamiento de los caracteres correspondientes, son de una riqueza literaria, una capacidad de observación humana, social y política y un humor que, por supuesto, hay que encontrar en la lectura directa.

La ciudad timocrática se convierte en oligárquica cuando el afán de riquezas se sobrepone a la virtud guerrera. En la *politeía* oligárquica, basada en el censo, los pobres no participan en el poder. El cargo de piloto en la nave del estado se ofrece al más rico, con las consecuencias del caso. El segundo y gravísimo defecto es que no es una ciudad sino dos, la de los pobres y la de los ricos, cohabitando en mutua conspiración. El dilema de los dirigentes es que tendrán que armar a la plebe o bien armarse ellos mismos, ricos gordos y avaros. Desparece la división del trabajo y todo se vuelve alienable. El rico disipador,

comparado a un zángano, llega a convertirse en lo peor: el ciudadano indigente. Algunos de los zánganos tienen aguijón, y son los que en la miseria se convierten en delincuentes. Estos zánganos, a diferencia del pueblo trabajador, se convertirán en una categoría política importante como catalizadores de las próximas revoluciones. El hombre correspondiente, hijo de un padre timocrático arruinado que en vez de honores recibe persecuciones, cambia el orgullo por la codicia; es ignorante, no gasta en obtener honores pero sí gasta impunemente lo ajeno si puede, aunque no carece de algunos buenos deseos y en general parecerá más decente de lo que es.

En un régimen donde la calificación la da la riqueza, se intentará acrecentar ésta y concentrarla en lo posible mediante la usura. Se genera así una masa de indigentes, deudores, resentidos y conspiradores que no deja de multiplicarse permanentemente. Los jóvenes ricos, ablandados de cuerpo y espíritu, se vuelven indolentes y débiles para resistir el placer y el dolor. Un pasaje memorable describe al pobre, flaco y curtido, que se encuentra en ocasiones de riesgo junto al rico gordo, pálido y fatigado, y que reunido con los suyos, se dicen entre sí "estos hombres son nuestros" (556cd). La chispa se enciende fácilmente con o sin ayuda de otras ciudades y los pobres victoriosos matan o destierran a los ricos, o comparten con algunos el poder, cuyo modo normal de ejercicio será el sorteo. Los principios de este modo de gobierno son la libertad de acción y expresión, y la licencia para elegir cualquier género de vida. La descripción de la democracia y el hombre democrático es especialmente brillante. Es una constitución "abigarrada", como los mantos que les gustan a las mujeres y los niños. En ella conviven todas las formas y modelos de gobierno. Puede uno dedicarse o no a la cosa pública, a la paz o a la guerra, cuando se le antoje y aun en contra de los demás. Los condenados andan libres. La única condición para los cargos es declararse amigo del pueblo: es la igualdad "tanto para los iguales como para los desiguales", la *isonomía* opuesta a la *eunomía* aristocrática (igualdad entre los de mérito proporcionado). El joven oligárquico, bajo la influencia paterna, tiene que atenerse, más por avaricia que por otra cosa, a la satisfacción de los deseos necesarios, hasta que se transforma –por un proceso que es largamente narrado, catalizado por los ‘zánganos’- en democrático, donde toda clase de deseos y pasiones, necesarios e innecesarios, buenos y malos, requieren ser satisfechos. De hecho son puestos en pie de igualdad y se trata de satisfacerlos a todos. La descripción magistral de esta isonomía interior se acerca casi a lo que llamaríamos una fragmentada personalidad postmoderna (561cd).

La tiranía proviene de la democracia por la misma exigencia de libertad sin límites, que borra toda jerarquía no sólo entre gobernantes y

gobernados, viejos y jóvenes, esclavos, mujeres, etc., sino hasta con los animales. Los ‘zánganos’ son nuevamente responsables de que los ricos acorralados terminen defendiéndose, con lo cual se suscita el caudillo del pueblo, con las consecuencias que son de imaginar, y que terminan dándole el poder absoluto. El tirano primero se hace agradable, pero necesariamente será llevado a suprimir a los mejores, fortificar su guardia y rodearse de esclavos liberados, y por último someterá totalmente al pueblo, a quien convierte en esclavo de esclavos.

La génesis del hombre tiránico, al comienzo del libro IX, da lugar a otra de las páginas memorables de Platón. Los deseos, necesarios e innecesarios, han jugado hasta aquí papeles importantes, pero el hombre tiránico, el peor de los hombres, nos introduce a un estrato más inquietante y más profundo: con él se reconoce la originariedad e irreductibilidad de la raíz deseante y ‘somática’, al detectarse deseos innecesarios e ilegítimos pero innatos. En una célebre anticipación freudiana, éstos aparecen, cuando los estratos ínfimos del alma están exasperado por el vino o la comida, para satisfacerse en el sueño, donde el alma "...no titubea en intentar en su imaginación acostarse con su madre, así como con cualquier otro de los hombres, dioses o fieras, o cometer el crimen que sea, o en no abstenerse de ningún alimento" (571cd). Por supuesto, Platón no es Freud, y se supone que el elemento racional podría regular aún el sueño y utilizarlo en su propia búsqueda de la verdad. Pero queda sentado que estos deseos "terribles, salvajes, fuera de toda norma" (572b) están presentes aún en los hombres más moderados.

Este aspecto nocturno de lo instintivo define la tiranía. El hijo del hombre democrático es arrastrado como su padre por las compañías libertinas, pero con menos defensas, éstas logran implantar en él a Eros (un *éros*, un amor particular), al cual todos los deseos sirven y alimentan. La naturaleza tiránica de Eros, acompañada de furor y locura, hace al hombre enamorado, borracho, demente. La disipación conduce a toda clase de delitos. Los hombres tiránicos, en minoría, se convertirán en mercenarios o rateros. Si predominan harán tirano al más tiránico de ellos, que someterá y castigará a su ‘matria’, y hará real el carácter más perverso al realizar en la vigilia lo que sólo aparecía en los sueños. El largo teorema llega a su conclusión, y el hombre más infeliz no será sólo el de alma tiránica, sino el que efectivamente ejerce la tiranía. La estremecedora comparación con un amo de numerosos esclavos, llevado con su familia y sus siervos a un desierto donde nada lo protege de éstos, marca la condición de extrema esclavitud del tirano. La resolución de la disputa es fácil. Pero se añaden aún dos ‘demostraciones’ más. La segunda muestra que el filósofo puede experimentar y poner en el orden correspondiente desde el punto de

vista de lo agradable, su propio placer, y los del ambicioso y codicioso. La tercera demostración, mediante un complejo análisis del placer, el dolor y el estado intermedio, muestra que el placer del sabio es el único puro. De hecho, el placer del hombre 'monárquico' con respecto al del 'tiránico' puede computarse, y resulta ser ¡729 veces más agradable!

La argumentación se cierra con una representación plástica del hombre y las partes de su alma mediante la combinación de un monstruo multiforme y cambiante, un león y un hombre cada vez más pequeños encerrados en un hombre mayor. La reiteración de su jerarquía y la función de la justicia sirven para sacar algunas de las consecuencias más reaccionarias: la 'demostración' de la inferioridad natural del trabajador manual y la conveniencia para ellos mismos de convertirse en esclavos del "hombre mejor y que tiene en sí mismo lo divino rector" (590cd).

El final del libro es *uno* de los cierres posibles del diálogo. El sabio cuyas virtudes se han cantado y que tiende en todo al perfeccionamiento de su alma se ocupará de los asuntos de 'la ciudad de sí mismo' pero no de los de su patria, a menos que se le presente un azar divino. La ciudad que hemos fundado está en las palabras, pero posiblemente en ninguna tierra. Tal vez haya un modelo en el cielo para quien quiere mirar y mirándolo quiera gobernarse (= fundarse o refundarse, *katoikízein*) a sí mismo. Poco importa que no exista o que exista algún día, este sabio sólo querría actuar en una ciudad así.

El libro X reitera, desde la altura ganada con la teoría del alma tripartita y la ontología de VI-VII, la cuestión de la poesía, capital para Platón. Por último se pasa a la afirmación de la inmortalidad del alma con un argumento según el cual cada cosa sólo puede ser destruida por su mal 'natural'. Los vicios son el mal natural del alma -como la enfermedad de los cuerpos- y sin embargo no la destruyen. Si el alma no fuera inmortal, la injusticia la mataría. El argumento está en función del contenido del diálogo. La inmortalidad ha sido temáticamente tratada, con demostraciones diferentes, en *Fedón*, texto que vale la pena tener a la vista como punto de comparación. A diferencia de Sócrates, por lo menos del Sócrates de *Apología* (40c ss.), Platón parece creer en la vida del alma tras la muerte, aunque, como lo muestra el mismo *Fedón*, su demostración en sentido estricto es muy problemática. Casi podría decirse que es por un lado una apuesta a la realización, 'allá', del sentido que 'aquí' no se realiza, y por otro una exigencia moral, en un sentido distinto del kantiano, como lugar de mejoramiento o, en el límite, de castigo. Coherentemente, su mejor modo de exposición son los grandes mitos escatológicos que cierran varios diálogos (*Gorgias, Fedón, Rep.*, y

en otro sentido el mito del *Fedro*). En *Rep.* el mito cierra el tema central de la felicidad respectiva del justo y el injusto. Contra lo argumentado al principio, los hombres y sobre todo los dioses honran a uno y castigan al otro, pero esto no es nada en comparación con lo que les espera tras la muerte. El panfilio Er, hijo de Armenio, reenviado a la vida doce días después de su muerte en batalla, narra lo que vio en ese lapso. Sin entrar en detalles (el mito incluye un complejo modelo cosmológico), las almas son premiadas en el cielo o castigadas en el interior de la tierra diez veces el lapso de una vida, esto es, mil años, por cada crimen o acción meritoria, salvo los malvados incurables, en su mayoría tiranos, que son arrojados para siempre al Tártaro. Al cabo de sus viajes, estas almas escogen el tipo de vida que van a llevar en su reencarnación entre una enorme gama de modelos que incluye toda case de vidas humanas y animales. La elección, que luego es confirmada por las Parcas y la Necesidad, es de la entera responsabilidad del alma, y allí está el beneficio de la ciencia que pudo haber aprendido en la vida anterior para distinguir la felicidad falsa y verdadera. El mito, como el diálogo mismo, contrasta en este respecto con *Fedón* y demuestra que Platón no puede reducirse a un esquema lineal: en aquel diálogo la sabiduría sólo se obtenía tras la muerte. En *Rep*. se logra en esta vida y es base para la acción. Del mismo modo, el mito del *Fed.* está orientado hacia la vida en la muerte, y el de *Rep*. hacia la elección de una nueva vida.

El problema de la decadencia política

Es usual referirse a la ciudad de *Rep*. como la 'Idea' de polis. El mismo Platón la propone como un modelo. Lo que no suele verse es su carácter de *proceso*. Si provisoriamente lo aceptamos, nos vemos remitidos a la opinión de que en el transfondo griego, y sobre todo en Platón, todo proceso humano es decadencia, caída desde la Edad de Oro. La Edad de Oro aparece definida, en el mito, por la satisfacción inmediata de las necesidades. En *Rep*. esto, que en último término remitiría a la animalidad, ni siquiera se plantea. Los datos del problema son la satisfacción no inmediata de las necesidades biológicas, la necesidad del trabajo y el egoísmo. Pero ese egoísmo individualista básico, contenido dentro de límites 'naturales', da la inocente sobriedad de la Ciudad de los Cerdos, basada en el principio de la satisfacción de las necesidades económicas mínimas. Ésta es una comunidad simple, vegetariana, pacífica, desarmada, sin gobierno. La limitación de los deseos a la satisfacción de las necesidades elementales no permite ningún desarrollo ulterior ni permite responder a la cuestión de la justicia. Hay que levantar estos límites y suplantarla por la versión afiebrada de la

ciudad gástrica que llamaríamos "Siracusa", pensando que allí Platón habrá conocido el esplendor del banquete (*Carta VII* 326b), pero que para no confundir con este teatro de operaciones políticas reales llamaremos "Síbaris". Este *segundo modelo* no se hace derivar del primero y da la impresión de un corte y un salto, pero en realidad no es sino su modificación, como exacerbación del lujo y lo inútil, en el mismo terreno de satisfacción de necesidades sensibles y sensuales. El egoísmo toma la forma del hedonismo, con la expansión de los deseos y de las posesiones en orden a su satisfacción: el sibarita, decíamos, se propone gozar, no acumular. La hinchazón consiguiente lleva a la necesidad de conquista y defensa, y por principio de división del trabajo, al ejército profesional. Síbaris es una comunidad compleja y refinada, con sus necesidades exacerbadas, militarizada aunque no esencialmente guerrera. No se habla de su gobierno, pero por lógica debería tener al frente una oligarquía de productores de bienes exportables y de comerciantes: Síbaris sería en realidad Venecia. Este modelo, perfectamente viable y empírico, es el de la ciudad de ricos mercaderes que se hacen defender por mercenarios o ejércitos propios a sueldo.

Pero con la aparición del ejército profesional se comienza a producir un proceso a contrapelo. Advirtamos el pasaje efectuado: Síbaris requirió un ejército. El soldado se desarrolló no *del* glotón, sino *por* y *para* el glotón, para servir a sus necesidades, pero se negó a ello, y pudo hacerlo tal vez porque Síbaris *no es* Venecia, no es una dura oligarquía que ejerce el poder desde lo económico, sino una ciudad de gozadores. Establecido el ejército, éste adopta un *éthos* militar estricto, se convierte en centro de la comunidad y la somete a una purga. Los guardianes mismos, por supuesto, están sometidos a un régimen rigurosamente ascético, que el texto, tácitamente, hace repercutir en los productores. Síbaris ha servido sólo como pasaje de la Ciudad de los Cerdos a la Ciudad de los Perros. El primer esbozo (libros II–V) de la supuesta ciudad ideal corresponde a esta ciudad de soldados trazada sobre el modelo espartano, centrada en su propia disciplina. Los gobernantes mismos comienzan siendo meros jefes.

Pero si el ejército ya no está al servicio de Síbaris, ¿cuál es su objetivo? Por supuesto, la purga no habrá sido tan drástica como para volver a la Ciudad de los Cerdos y hacerlo inútil. Y si la clase dirigente ya no tiene que satisfacer deseos innecesarios, su militarización se justifica sólo frente a la presión de masas internas esclavizadas[43]. Seguramente la Ciudad de los Perros hubiera evolucionado hacia este modelo –Esparta-, porque la originaria tendencia egoísta sigue tan vigente como al principio. Pero el *éthos* militar no ha sido adoptado sino impuesto, así sea mediante el modo no violento de la educación, y la purga de los

elementos suntuarios es una consecuencia. La verdadera purga es la de las tendencias egoístas. El ejército, que es deducido de Síbaris, sufre, una vez establecido, una reorientación cuyo sentido y origen sólo se verá cuando los gobernantes sean caracterizados plenamente como filósofos.

El diálogo desarrolla un constante ejercicio de escamoteo en cuanto a la índole del proyecto. La Ciudad de los Perros, tal como es expuesta en el esbozo al parecer completo de II-V, es una organización militar sin objetivo, lógica y sociológicamente incoherente. Esto es así mientras la miremos como un dibujo estático. En realidad es un momento de un proceso de giro, de un movimiento hacia arriba que cumple a la inversa los pasos de la decadencia de la ciudad: Síbaris es una oligarquía que es salvada de ella misma por una timocracia, la cual a su vez no llega a afianzarse porque es alzada por el gobierno filosófico. Cada paso corrige el anterior, y el giro es una refundación permanente. En un primer momento se propone sólo observar teóricamente, aunque en realidad se trata de una construcción sumamente artificial, el nacimiento de una ciudad, y el único elemento que se introduce explícitamente es el principio de la división del trabajo. Pero a partir de la introducción de los guardianes, Sócrates y los interlocutores comienzan a actuar abiertamente como fundadores y legisladores, y esto se acentuará a medida que avance el diálogo. También se irá acentuando la dificultad, si no imposibilidad, de la realización práctica de lo propuesto. La ciudad gástrica se da por sí sola. Pero ya la Ciudad de los Perros debe ser impuesta desde arriba. Y la verdad de todas ellas será la Ciudad de los Filósofos.

El estamento productivo

Algunas cuestiones importantes como trabajo, propiedad privada, familia, están ligadas al destino de los productores, sobre los que, como vimos, el texto calla en gran medida. Pero el silencio del diálogo no es tan total como para no dejar pasar indicaciones sugestivas. Hay que suponer que en el salto entre la Ciudad de los Cerdos con sus sencillos campesinos, y Síbaris, ha surgido una clase poseedora ociosa, y que la producción está a cargo no de los refinados gozadores sino de quienes los sirven. En la Ciudad de los Perros esta clase ociosa, por lógica, no podría subsistir. Pero hay una indicación positiva: en 421d-422a se dice que los guardianes deben impedir en los productores tanto la pobreza como la riqueza, fuentes de haraganería, resentimientos y desorden político. Los productores, pues, son mantenidos dentro de ciertos límites modestos. La mención de la riqueza indica que las condiciones de

posibilidad de Síbaris no se habrían suprimido, sino solamente que se las contiene para que no se desarrollen. La última indicación corresponde al nivel de la Ciudad de los Filósofos: la inferioridad natural de los trabajadores manuales hace conveniente para ellos mismos obedecer como esclavos al 'hombre mejor en quien rige la parte divina'. La expresión, que anticipa los célebres desarrollos de la *Política* aristotélica, alude a una esclavitud ontológica, y no debe ser tomada literalmente: la esclavitud efectiva de los productores, como en Esparta, sólo se da con el pasaje al régimen timocrático (547bc), pero vale como indicación de que, con cada paso ascendente que da el modelo de ciudad, esta clase es corrida correlativamente un grado más abajo.

La clase productora es el ámbito de la propiedad y la familia, pero parece que no vale la pena regularlas, o por lo menos informarnos de ello. La especificidad de la función guerrera, con exclusión de la económica (de posesión, producción o administración) funciona como la garantía buscada de que la fuerza no se volverá hacia el interior de la polis. Se produce así un divorcio estricto del poder económico y el poder político. "Manteniendo a la mayoría de los habitantes fuera de la política, el área de la ciudadanía plena, la polis [de Platón] les dio permiso para ser irresponsables, no les ofreció otra ocupación que la actividad económica autoincrementada (self-promoting), y los liberó de todo fin u obligación moral, aun en aquellos asuntos que podrían manejar"[44]. Y efectivamente es así. La parte apetitiva no puede controlarse por sí misma. La actividad productiva tiende a incrementarse porque depende de los deseos, que no tienen límite, y no puede ser moralizada. Sólo se pone un límite a su desborde.

Ligado a esto está la debatida cuestión de la existencia de esclavos en *Rep*., usualmente deducida de la exhortación a no esclavizar a los griegos vencidos, en cuyo caso los bárbaros sí lo serían. Sin embargo esto puede ser un mensaje para los contemporáneos que no encaja en el esquema. ¿De quién dependerían los esclavos: (de los guardianes) para tareas no productivas o de los productores? ¿Tendrían éstos la fuerza y la inteligencia necesarias para hacerlos servir? En *Leyes*, de una manera posiblemente más coherente, no hay ciudadanos productores, y todo el ámbito del trabajo queda en manos de hilotas en el campo y de metecos en los oficios urbanos.

Otro silencio importante afecta a la coerción. El ejercicio de la fuerza aparece siempre como guerra externa. La guerra interior es injusticia, desajuste del espacio político o del espacio psicológico, y en la Ciudad de los Filósofos su remedio no puede ser violento. Todas las pautas de mantención del orden –la división del trabajo, las virtudes de la

templanza y la justicia- implican aceptar la sabiduría del que sabe, y se realizan mediante la educación o la persuasión. Pero en lo apenas dicho asoma permanentemente la fragilidad de este orden. Los productores son por definición contenidos por los guardianes dentro de las líneas del gobierno, y el recién citado 421d-422a indica claramente una coerción externa. Podría haber sediciones (previstas en 414b, 415d-e), de los trabajadores, pero sobre todo de los guardianes mismos. Mal que le pese a Sócrates, éstos tienen que ser vigilados, y hay que insistir en la felicidad que les procura su género de vida y en la unidad de sentimiento como el mayor bien ante el peligro siempre latente de que "una concepción infantil" de la dicha los llevara a apoderarse de todo (466c; cf. 416a ss.). Hasta la cuasi divina clase de los filósofos podrían ser obligada a gobernar "por la persuasión o por la fuerza".

La ciudad como idea

¿Podría ser, como se dice, la Idea de Ciudad este modelo que comienza como una ciudad enferma y se va corrigiendo penosamente? La ciudad (Kallípolis, 527c2) es en rigor un modelo, un *parádeigma* que combina, de manera no clara, elementos descriptivos, valorativos y normativos, en cuyo carácter verbal se insiste (472d cit.), y no va en desmedro suyo el que no pueda realizarse en la práctica: la *léxis* se acerca más a la verdad que la *prâxis*. De acuerdo a esto (592a), la ciudad que se ha fundado-construido yace en los *lógoi*, aunque no existiría en ninguna tierra. Pero inmediatamente (592b) se manda el paradigma al cielo, aquí en neto contraste con la tierra precedente. Es lo que usualmente se interpreta como 'Idea de Ciudad'[45]. Y sin embargo, el 'cielo' (*ouranós*) no designa lo 'ideal', sino que forma parte del mundo sensible (cf. *Pol*. 269d), más aún, en general designa el conjunto del mundo sensible[46]. No es obvio, pues, que tierra-cielo jueguen en el pasaje como metáfora de sensible-inteligible. Podría aludirse simplemente a una distancia muy grande. La contraposición tierra-cielo tiene de cualquier modo algún sentido.

Pero no se trataría de la Idea de polis, simplemente porque no habría tal idea, así como no hay una idea del 'alma'. En los diálogos 'socráticos', *psykhé* es un sí mismo no cósico, centro de comprensión intelectual y de decisión ética responsable. En *Fedón (*tal vez por influencia de los pitagóricos italianos) el 'alma' -que sigue siendo el lugar de acceso a la verdad- es 'algo', cuya inmortalidad se intenta probar; pero (a) no es una cosa sensible; (b) no es una Idea. Es *afín* a las Ideas, justamente por no ser sensible, pero no es una idea sino el lugar

subjetivo que las conoce, y se vuelve más afín a ellas cuanto más las conoce (*Fedón* 79cd, cf. en *Rep*. 490a-b). Ese conocimiento, en que consiste el giro, se llama "filosofía". En *Fed.* se cumple como *sophía* después de la muerte. En *Rep*., la conversión se cumple en esta vida y revierte sobre ella. Esta actividad que hace el alma *en sí misma* y a la vista de las ideas es exactamente lo que el final del libro IX da como la realización *personal* del modelo político celeste. La 'ciudad' puede ser, y es, el 'alma', la 'ciudad interior', en cuya 'política' se ocupará el filósofo, en primer lugar, porque en las condiciones dadas es el único campo que tiene abierto. Pero también porque para ordenar la polis tiene que ordenarse a sí mismo. La política es ética, pero la ética es política: si suponemos un gobernante-filósofo, el trabajo que haga consigo mismo llevará tras de sí a la polis.

Corremos el riesgo de no advertir que el modelo no es el plano de una suerte de 'cosa-Ciudad', sino las pautas de una actividad, la de ordenar las partes del alma y de la polis en su modo correcto. Vista así, la polis misma no es una instancia objetiva o un dato externo ('la sociedad'). Es, en cierto modo, una dimensión del alma. Es, como el alma individual, y como condición de posibilidad de la realización de esa alma, el lugar de reorientación del hombre en el seno de la realidad. Y la dirección verdadera es hacia lo 'eterno'. *Psykhé* y *pólis* no son 'algo' con su aspecto (*idéa*, *eîdos*) propio como el caballo o la justicia, sino el movimiento de apropiarse de la verdad, revelarla y realizarla en la vida individual o colectiva.

El momento inicial de ese movimiento se confunde con la misma facticidad de la vida humana. Es lo que el texto del *Fedón* llama *sôma*, que no es el 'cuerpo', sino la apertura sensible al mundo, ontológicamente orientada hacia el devenir. El *sôma* es un dato básico. Por ello no hay edad de oro. El punto de partida es siempre la cadencia: nacemos en la caverna. La filosofía y la política de Platón intentan recuperar un sentido en y desde esa facticidad. Los nombres propios del impulso de giro en Platón son *éros* y *philo-sophía*. En ese plano aparece el gobernante: lugar de palanca y giro en la tensión que constituye a la realidad, lugar en que se decide su orientación hacia uno de los dos polos de esa tensión. Frente a los gobernantes somáticos, el gobernante filósofo. Pero no puede olvidarse que el ámbito de la política es siempre el interior de la caverna: el *sôma*, el devenir, son su elemento irrebasable.

¿Por qué habríamos de abandonar el cómodo ámbito somático? El movimiento de conversión por el cual giran la realidad y el alma procede siempre de 'arriba' y nunca se anuncia en forma explícita, sino como la

urgencia oscura de eros, que con la tracción de una fuerza ciega que luego se revelará logos claro nos arrastra hacia el estrato ontológica y moralmente superior. ¿'Quién' es el que saca, haciéndole tanta violencia, al prisionero de la caverna? La dirección desde la cual procede y hacia la cual se dirige la reorientación es llamada a veces por Platón, en forma mítica, como "el dios". "El dios" es el que preserva al filósofo en los regímenes actuales: 492a, 493a. Compárese, en 499c, la 'inspiración divina' por la que un príncipe aceptaría la filosofía platónica. Esto parece un *deus ex machina,* pero tal vez es algo más: en el fondo de esa realidad en devenir donde ocurre el permanente borramiento del sentido, la verdad sigue actuando. Pero actuando como una potencia, como actuaría un dios, y no meramente con la calma impasibilidad de un estrato ontológico fundante. El 'dios' es el nombre mítico para el plano superior de la realidad, que es el que originariamente actúa y pone en movimiento al alma y a la realidad total[47]. Como Apolo llamando a Sócrates, puede irrumpir para hacer aparecer en un salto al filósofo y al político. Pero el 'dios' no es 'nadie'. Es la realidad misma, o la fuerza que en su interior tiende hacia la reafirmación. El hombre Platón no se cansó de apostar a ese entresijo, a esa ranura divina. Pero sólo llegó a nombrarla de esta forma indirecta. El gran teórico de la decadencia política no hizo una teoría del cambio político en sentido ascendente. Y sin embargo el conjunto de *República*, el movimiento de constitución del modelo, constituye ese ascenso, aunque penoso y fragmentado. Hasta podríamos pensar que la *República* no propone, en el fondo, ningún modelo, sino un dispositivo, una serie de estrategias a veces híbridas e impuras para recuperar de algún modo y por algún tiempo lo que decae.

Política, ética y episteme

Esta afirmación puede parecer no sólo extremada sino insostenible frente al impresionante andamiaje de las Ideas. Hay un rey-filósofo porque la política platónica supone la trama racional e inteligible de lo real y se funda en el conocimiento de ella. ¿Pero cuál es esta trama y el contenido de esta política? Abandonada la ciudad de cerdos, purificada la ciudad febriculosa por la represión y autorrepresión de los guardianes, ¿qué programa van a desarrollar los filósofos? ¿O es eso todo, una suerte de Esparta, habría que ver si menos estúpida, con hilotas conformes y gobernantes geómetras y dialécticos? De hecho, la introducción de los gobernantes filósofos no aporta ningún elemento nuevo al programa aparte de su propia producción.

El bien humano, la dirección unitaria de las distintas capacidades y actividades en la Ciudad en vistas del fin de la vida, es un bien político, y el hombre político conoce este fin para el cual los demás fines son medios. Ésta es una de las lecciones del *Político*. Pero quitados los fines sensibles (placer, riqueza, poder...), el bien parece quedar vacío. No es tampoco un bien sobrenatural como el de las religiones. ¿Qué es lo que realiza la ciudad platónica, sino las condiciones de su propia permanencia en el seno de un devenir que, sabemos, terminará por devorarla? ¿Qué hacen las clases o estamentos de la ciudad aristocrática, sino cumplir con sus funciones por el hecho formal de hacerlo? Los productores producen riquezas y comercio, pero vigilados por los guardianes para que la polis no se convierta como tal en productora de riqueza. Los guardianes vigilan y defienden la ciudad de amenazas exteriores e interiores, pero vigilados por los gobernantes para que la conquista o el poder no se conviertan en la actividad propia de la ciudad. Los gobernantes, fundamentalmente, filosofan. ¿Puede decirse que el objetivo de la Ciudad es la producción u obtención de sabiduría? En un sentido importante, sí. Pero siendo una sabiduría que debe revertir sobre la ciudad, sus efectos políticos se limitan a proveer para que nadie exceda los límites de sus funciones. La mejor ciudad posible se tiene como finalidad a sí misma, al funcionamiento armónico de sus partes, y se agota en la inmanencia. Los fines sensibles valen como disvalores y tal vez como tentaciones, y no hay otros que los substituyan. La felicidad consiste en atenerse a una 'justicia' en la cual todo tiende a girar sobre sí, cerrándose y cumpliéndose sin dejar residuos. Pero en cuanto nos proponemos un objetivo para la polis, más allá de su vida misma, surge la 'degeneración'.

Esta impresión puede ser un problema de nuestro ángulo histórico de lectura. El Bien no es la realización de algo externo, la obtención de un producto ni un premio divino. Es la realización de sí como un fin en sí mismo, del hombre en el seno de la comunidad y de la comunidad misma. Esto no es fácil de concebir teniendo por detrás la visión cristiana del mundo, donde los medios, especialmente la riqueza y el poder, son medios para un fin *exterior* (sobrenatural), y la perspectiva moderna, disolución de la cristiana, en la cual los medios se independizan como fines y generan sistemas autónomos (la economía y la política, pero también, por ej., el arte), sin que se proponga un fin último que los unifique. Este bien político estaba naturalmente dado para el mundo griego clásico, donde la plenitud del 'hombre', que por supuesto se recorta contra la exclusión de esclavos, mujeres, bárbaros, es vivida inmediatamente a través de palabras como 'autonomía', 'autarquía' y 'libertad', que sólo tienen sentido en la dimensión de la ciudad. El *polítes* griego no requiere un fin exterior ni se disuelve en fines particulares[48]. Se entiende, en un horizonte anterior a toda especulación filosófica, que el

bien humano se manifiesta en la ciudad que se pone a sí misma. La *filosofía* de *Rep*. tiene que hacer explícitas las bases de esta concepción pre-filosófica, porque sale al encuentro de lo que ya es su crisis.

El Bien, presentado como una de las palabras últimas de la metafísica platónica, debe ser leído desde ella[49]. El Bien no está vacío, sino que tiene justamente un contenido metafísico. Como 'idea de las ideas', como 'ser', tiene los caracteres del ser platónico: unidad, determinación, identidad, permanencia en la identidad. Una figuración de esto adecuada a la comprensión no filosófica de los guardianes se perfilaba en la concepción de los dioses impuesta a los poetas en el libro II, donde la multiplicidad, la apariencia, el cambio, quedaban excluidos. Es explícito que el modelo reproduce en sí esas notas. Todo el proyecto tiene como finalidad la unidad y la permanencia de la ciudad. El problema es si se pone en juego en esta propuesta algo más que una política 'formal', que se propone sólo realizar las condiciones de la permanencia. ¿Es el Bien políticamente vacío, en el sentido de que no hay una efectiva traducción política de su contenido metafísico?

La respuesta es compleja. El texto de *Rep*. subraya la base metafísica de la política y deja deliberadamente en blanco muchos campos que quedan librados a la sabiduría de los legisladores o gobernantes, pero de los que *Leyes* se ocupará con muchísimo detalle, hasta la organización de la vida cotidiana. Por otra parte, es evidente que el Platón que llega hasta el fundamento tiene luego dificultades en volver a la caverna, no sólo en la práctica siciliana, sino en la teoría. Por supuesto, la noción usual de que Platón, frente a una realidad insalvable, propone un modelo 'ideal' conscientemente inalcanzable, es falsa. También lo es la imagen de un Platón conservador que querría volver a algún momento del pasado, real o supuesto, por encima de la tradición democrática de Atenas. No se puede tener confianza en lo dado, porque está ontológicamente depreciado –el mundo abigarrado y apariencial de la democracia y la sofística, pero también las normas tradicionales que no sirvieron de contención a la crisis y la Esparta idealizada pero no tanto como para ignorar su secreta carcoma. Y sin embargo la vocación de Platón se volcaba hacia este devenir intrínsecamente imperfecto y cadente. Se busca el fundamento en un plano superior para volver aquí haciendo pie firme. Que el andamiaje esté destinado a impedir los cambios es una verdad a medias. También, y quizás especialmente, está destinado a promoverlos: el devenir tiene que ser salvado y recuperado permanentemente.

La política platónica no ignora la realidad empírica ni se propone destruirla, sino que quiere asumirla, sólo que para ponerla en contra de

ella misma. Lo decisivo del proyecto metafísico es la posición de un lugar fundante 'por encima' de lo dado. Los ámbitos de la realidad – *physis, pólis*- que se habían presentado al pensamiento –los presocráticos, los sofistas, los trágicos- con toda su densidad ontológica y preñados de movimiento, diferencias y contradicciones, ya no dan cuenta de sí y tienen que ser sostenidos desde otro lugar. Platón sabe perfectamente que no hay otro lugar para la política que la polis empírica, pero le niega toda creatividad genuina. Su espontaneidad se convierte en el crecimiento de la multiplicidad y la apariencia. Ésta es la pesada herencia del platonismo (esto es, de la metafísica), que descalifica de entrada cualquier posibilidad de que lo dado pueda jugar desde sí, y le impone ser moldeado desde otro lado. La verdad tiene que ser encontrada en un lugar 'más arriba' y desde allí debe ser organizado lo inmediato. No importa la propuesta política concreta, el verdadero contenido es el establecimiento de estos planos. Con ellos se establece un horizonte 'autoritario' o 'totalitario' que pretende disolver toda particularidad y toda finitud positiva colectiva o individual. Dentro de ese horizonte no puede haber juegos de amor y lucha, ni crecimiento orgánico, ni deliberación y elección de fines finitos y múltiples, ni atención a la oportunidad (al *kairós*, clave de la política sofística). El dios, y no el hombre, es la medida de todas las cosas (*Leyes* 716c). Por supuesto, lo dado, lo sensible, lo empírico, el cuerpo, la ciudad de los hombres, es un dato primario e imposible de suprimir, y Platón lo sabe. Hemos visto cómo el modelo no es una esplendorosa manifestación inicial de la justicia, sino que se va gestando como una salida de la caverna, en la cual sin embargo los pasos precedentes no son superados sino solamente escamoteados. Por eso, el resultado lleva la marca de ellos. Es lo que los lectores democráticos o liberales denuncian (mitos, mentiras, recursos autoritarios) sin ver su necesidad en cualquier esquema que derive la vida de un fundamento. A lo largo de todos estos siglos Occidente no ha hecho sino llenar de distintos modos ese lugar del fundamento. Fue ocupado por figuras teológicas, pero también por la razón y la ciencia, las revoluciones y la misma 'libertad'. Hay que preguntarse si efectivamente hoy ese esquema está en crisis.

La reflexión política en algunos diálogos platónicos

Después de *Rep*., Platón no cesa de replantearse el tema político. Uno de esos intentos está en el *Timeo* y su secuela, el inconcluso *Critias*. La ciudad de *Rep*., con cuyo resumen se abre el diálogo, es identificada con la Atenas prehistórica en el contexto de un relato sobre catástrofes periódicas, especialmente diluvios, que destruyen la

civilización en distintos lugares. Esa Atenas antediluviana ha triunfado sobre la gran isla de Atlántida. Es la oportunidad, como quiere Sócrates, de 'ver a la ciudad en acción'. Pero el plan expositivo comienza con la cosmología de *Tim*., que va desde los orígenes del mundo hasta llegar al hombre. El inconcluso *Critias* debía tomar a los hombres como ciudadanos de esa Atenas, equivalente de la ciudad 'ideal', y ponerlos en guerra. Posiblemente un tercer diálogo describiría la destrucción de la ciudad por un diluvio y enunciaría la teoría de las catástrofes periódicas y el proceso de recuperación de la cultura a partir de los pocos sobrevivientes, rudos e ignorantes, que Platón desarrolló luego en Leyes III-IV. De esta forma, la teoría política, que en *Rep*. se continuaba hacia el individuo, la psicología y la ética, queda proyectada en un marco *cosmológico* y dentro de lo que podría denominarse una *filosofía de la historia*.

El político, muy probablemente anterior al *Timeo,* está dedicado principalmente a arduos problemas metodológicos, en función de los cuales y casi como ejercicio (cf. 285d), se introduce la definición del hombre de estado. Pero en Platón la teoría política no puede ser nunca mera excusa. Obviando los otros aspectos, podemos indicar algunos aportes del diálogo.

El hombre político o real es definido como pastor de hombres (267d)[50]. Para aclarar y rechazar esta definición se introduce el extraño mito según el cual el mundo gira alternativamente en un sentido cuando es impulsado por 'el dios', y a veces en sentido opuesto cuando queda librado a sí mismo. Al ser retomado por el dios, nuestra temporalidad se invierte y los hombres pasan de la vejez a la juventud hasta desaparecer, para nacer luego de la tierra. En este ciclo –una edad de oro, sin regímenes políticos- el dios apacienta personalmente a los hombres. La definición del rey como pastor es adecuada en realidad a esta situación. El político en cambio es buscado al hilo de una clasificación de las constituciones que ya hemos mencionado, obtenida a partir de los criterios de la legalidad e ilegalidad por un lado y el número de gobernantes (realeza y tiranía, gobierno de uno), el número y la fortuna (aristocracia y oligarquía) y además el grado de libertad (democracia en sus dos formas). Sin embargo, estos criterios y distinciones carecen de valor: la autoridad y el derecho a ejercerla proceden, de acuerdo a la definición inicial del político como 'técnico', *tekhnítes,* de la posesión de un conocimiento, que podría darse en uno o a lo sumo en dos o tres hombres. La *epistéme* del verdadero político está por definición dirigida al bien, no importa que se ejerza por la persuasión o por la fuerza: legislar es función real, pero el 'rey' está por encima de la ley. Como el rey infalible 'no nace como en las colmenas', la ley resulta ser un segundo expediente necesario. La legalidad se convierte entonces en

criterio de las constituciones, y la jerarquía se invierte: dejando de lado la monarquía del rey supralegal, la monarquía sería la mejor, pero su corrupción en la ilegalidad, la tiranía, la peor. Aristocracia y oligarquía son intermedias, y la democracia es la menos buena dentro de la legalidad, pero la menos mala si se vuelve ilegal -el poder está desmigajado entre muchos-, de modo que en la práctica es el régimen preferible. La salida marginal es pues la tolerabilidad de los regímenes malos.

La definición del arte del tejedor, que entrelaza los hilos fuertes de la urdimbre y los flexibles de la trama, sirve de paradigma (recurso metodológico que aquí es más una analogía que un modelo) para el tejedor real, que entrelaza los caracteres y temperamentos mansos y fogosos: nuevamente un tema que en *Rep*. ha aparecido múltiples veces. Como trama y urdimbre del tejido social, el rey debe unirlos con un doble lazo: la parte eterna de sus almas con un lazo divino, la comunidad de opiniones verdaderas y firmes sobre el bien, que procede de la educación; la parte humana, mediante los matrimonios. Esta nueva propuesta de mejoramiento genético consiste en cruzar familias de características violentas y moderadas, para producir caracteres equilibrados.

La muerte encuentra a Platón ocupado todavía en el problema de la Ciudad. Su último diálogo, *Las Leyes*, editado póstumamente por su discípulo Filipo de Opunte, es el más largo de su producción e intenta todavía un modelo político, menos estricto que el de *Rep*. y que, dada la inalterada voluntad de Platón de influir en la práctica, puede pensarse como un testamento y una guía para los asesores, si no revolucionarios, producidos por la Academia.

El diálogo, ubicado en Creta, reúne a tres ancianos: un ateniense en el que hay que ver al mismo Platón, un cretense, y un espartano, en camino hacia un lugar de culto bajo el sol del verano y distrayéndose con la fundación verbal de una ciudad, esta vez ubicada con precisión en un paraje de Creta. El tronco de la obra es un detallado cuerpo de leyes. Se han tomado en serio los resultados del *Político*, no es cuestión ya del rey filósofo sino de su substituto legal, y la frondosa regulación se extiende hasta las cuestiones más cotidianas. Pero el texto es mucho más que esto, y no es posible reseñar aquí su riqueza.

En los dos primeros libros, junto a tópicos conocidos de *Rep*. como el problema de la felicidad del tirano, corre la curiosa presentación de la *paideia* a través del uso controlado del vino en banquetes supervisados. El mejor fruto paidético serán los tres coros de canto y

baile de los niños, los jóvenes y los hombres mayores que, algo vergonzosos, cantarían y bailarían en privado. En una imagen significativa, el hombre es presentado como títere de los dioses, no sabemos si para su diversión o no, y los hilos con que lo manejan son el placer y el dolor (644d). La paideia consiste en inculcar la actitud correcta ante placeres y dolores, y esto acrecienta la importancia paidética de la música y su estricto control (en 700a ss., la decadencia de Atenas es atribuida a las innovaciones musicales). El libro III plantea la génesis de las organizaciones políticas en el marco de la teoría de las catástrofes periódicas. Algunos pastores incultos han sobrevivido en las montañas al diluvio, y el descenso de ellas coincide con el ascenso en la cultura y la organización, desde la familias patriarcales, su unificación por los primeros legisladores y gobernantes hasta la fundación de ciudades en las llanuras. Con Troya se toca la historia hasta llegar a Esparta, cuya fortuna se atribuye a su constitución, donde los poderes están divididos y contrabalanceados. La historia se une a la teoría constitucional: llegados a las guerras Médicas, Persia y Atenas proporcionan los modelos de las constituciones extremas, monarquía (= tiranía) y democracia, de las que las demás son mezclas y atenuaciones. Por otra parte, la degeneración de Atenas a partir de la *pátrios politeía* solónica que la salvó de los persas, proviene de la substitución de la 'aristocracia' musical por la 'teatrocracia' (701a), la libertad en los espectáculos a la que se atribuye toda clase de consecuencias.

El nuevo proyecto de ciudad que trazan los ancianos, aunque presentado como conversación de viejos, es enormemente detallado y serio. Siempre ha sido comparado con *Rep*. como un paso más cerca de lo factible. La hiperbólica oportunidad única en los tiempos se cambia por una ciudadosa disposición de la fundación de la colonia, su población de origen, la elección de los dirigentes (con procedimientos bastante democráticos), la duración de los cargos y la rendición de cuentas. La legislación sobre todos los aspectos de la vida pública y privada es extensa y detallada. El principal fin de toda legislación será la formación moral del ciudadano. Platón propone, reclamando originalidad, los 'prefacios' a cada ley, donde el legislador la explica y exhorta a obedecerla. Todo el sistema de castigos, aunque severo, está concebido en esta línea, e incluye razonamientos con el delincuente y todo tipo de esfuerzos para su reforma que, según se mire, pueden ser comparados con la psiquiatría o con la inquisición. Los casos desesperados se penan con la muerte.

Existe la propiedad, pero con un fuerte sentido de subordinación a lo público y contenida dentro de límites. Los ciudadanos son apartados del proceso de producción, que queda en manos de esclavos o hilotas en el campo y de metecos para los oficios. Los ciudadanos se ocupan

sólo de los deberes de la ciudadanía, que son bastantes, y de 'mantener el orden (*kósmos*)', siguiendo el principio de *Rep*. de hacer cada uno lo suyo. La esclavitud está expresamente contemplada con una mezcla de humanidad y severidad excesiva. No hay comunidad de mujeres e hijos aunque se lo propone como ideal, pero sí igualdad de las mujeres, militar y política (aunque, como en *Rep*., serían inferiores, 917a, 781c). Hay comidas comunes para ambos sexos, por separado. Pero la represión sexual es mayor que en *Rep*.: se admite el coito sólo en función de la procreación, se prohibe la homosexualidad por ser estéril, y se deshonra al adúltero. La instrucción en música y gimnasia está a cargo del estado, es gratuita y obligatoria y hay para ella maestros pagos, que deben ser extranjeros. Pero el proyecto educativo no está en este nivel ínfimo sino que se encarna en los grandes magistrados que presiden los concursos y especialmente en el director general de la educación, "el cargo más importante en la Ciudad".

El culto religioso de *Leyes* es una colorida seguidilla de festivales, uno para cada día del año. Pero uno de los pasajes filosóficamente más importantes y políticamente más ingratos es el concerniente a la teología. El ateísmo, la creencia de que los dioses no se ocupan de los asuntos humanos o que se puede negociar con ellos mediante sacrificios, es uno de los más poderosos factores de corrupción de la juventud. El esfuerzo de convencer –antes de castigar- a quienes profesan tales doctrinas debe enfrentar la seria opinión filosófica que niega la finalidad en la naturaleza y considera las realizaciones políticas, y los mismos dioses, como productos de la convención. Y la persecución del bien natural en vez del convencional lleva directamente a la subversión. La respuesta es una demostración de la prioridad del alma sobre la materia a partir de la racionalidad del universo. La existencia del mal lleva inclusive a postular un alma mala, aunque el mundo como un todo muestra el predominio de la buena.

Para la preservación de las leyes y de su espíritu se instituyen los 'guardianes de las leyes', (*nomophylakes*) y en especial el Consejo Nocturno, que aparece al final de la obra. Esta institución, que sesiona al alba, reúne a los diez *nomophylakes* mayores y otros personajes, es la 'mente del estado'. Conoce el *fin* de la ciudad, esto es, la *areté*, su unidad y pluralidad y los medios de promoverla. Para ello se requerirán equivalentes de los gobernantes de *Rep*., educados como filósofos, dialécticos y teólogos. El diálogo se corta en las dificultades para establecer esta institución. **c**

Notas

1 En terminología de Karl Polanyi. Cf. K. Polanyi, C. M. Arensbreg, H. W. Pearson eds., *Comercio y mercado en los imperios antiguos*, tr. c. Labor, Barcelona 1976, esp. K. P., "La economía como actividad institucionalizada", pp. 289-315, esp. 296 ss.

2 Como recuerda Jean-Pierre Vernant (*Los orígenes del pensamiento griego*, tr. c., Paidós, Barcelona-Bs. As.- México, 1992, p. 59), poner algo en discusión pública se dice en griego "llevarlo hacia el centro". En estos párrafos el lector reconocerá ecos del ilustre historiador francés, aunque a diferencia de él creemos que en el tránsito a la polis ha pesado más el conflicto entre clases que el *agón* aristocrático.

3 Cf. David Grene, *Greek Political Theory. The Image of Man in Thucydides and Plato*, The University of Chicago Press, Chicago & London, 1950; Phoenix Books Ed. 1965, Introd., pp. 4-6.

4 Esta expresión es ambigua. En Atenas, esa polis 'tradicional' fue identificada con la constitución de Solón, que es ya el resultado de violentos conflictos y que no dejó luego de transformarse. En otros casos, como en las ciudades jónicas o Corinto, el temprano y muy activo desarrollo comercial tiene que haber influido (aunque nuestra información es deficiente) en la concepción del estado. En realidad, en casi todo el mundo griego, el momento de la presunta 'ciudad tradicional' estuvo ocupado por tiranías progresistas. La diferencia, en todo caso, estaría en la ausencia de una concepción desencantada del poder.

5 Los intentos de la crítica de recuperar el Sócrates histórico han sido sumamente problemáticos, y quizá tengamos que atenernos a Sócrates en Platón. Pero en los textos 'socráticos' hay un meollo que es distinto de lo que llamamos propiamente platónico, aunque es su germen.

6 Se atribuyen a Platón trece cartas relacionadas con sus vicisitudes políticas. Las más importantes parecen auténticas, especialmente la VII, suerte de autobiografía escrita al final de su vida. En todo caso, sería un documento muy cercano en fecha y origen a Platón, con datos auténticos sobre las actividades del círculo académico.

7 Otras noticias de académicos activos en política en Plutarco, *adv. Col.* 1126c. Karl Popper (*La sociedad abierta y sus enemigos* I, tr. c. Paidós, Bs. As., pp. 138 s., 323) insiste en que la Academia fue un semillero de criminales políticos y tiranos. Cf. José Enrique Míguenz, *Política sin pueblo. Platón y la conspiración antidemocrática*, Emecé, Bs. As. 1994, pp. 135 ss.

8 Cf. *Carta VII* 350cd.

9 Un análisis de la semántica del escenario de *Rep*., del que acá apenas damos una indicación, en Gregorio Luri Medrano, "A la sombra de Ártemis. Reflexión sobre los espacios mítico e histórico de 'La República'", *Convivium* 6 (1994) pp. 72-90. (Para Ártemis, tener en cuenta J.-P. Vernant-P. Vidal-Naquet, *Mito y tragedia en la Grecia antigua II*, Tr. c. Taurus, Madrid, 1989, "Figuras de la máscara en la antigua Grecia", esp. pp. 35 ss.). Luri Medrano entiende que el Pireo y su significado son asumidos positivamente. La lectura opuesta, que es la nuestra, está sugerida por M. Austin-P. Vidal Naquet, *Economía y sociedad en la antigua Grecia*, tr. c. Paidós, Barcelona-Bs. As.-México 1986, en una breve nota (p. 240 n. 1): como en el célebre

texto del libro VII, que parte desde la caverna hacia la Idea del Bien, el diálogo parte de la caverna... El Pireo.

10 Ésta y las demás citas literales (indicadas con comillas dobles) están tomadas de: Platón, *República*. Traducción y notas: Conrado Eggers Lan. Gredos, Madrid 1992. En algunos casos se introducen modificaciones.

11 W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy* III, Cambridge 1969, p. 113 n. 1. Algunas expresiones de esta concepción tradicional: Teognis 337-340 (341-350), Solón 1.5-6 D, Eurípides *Medea* 809 y, en Platón, *Menón* 71e.

12 La oposición *physis-nómos* ha sido usada luego, un tanto simplificadoramente, para encuadrar una discusión que recorre todo el siglo V.

13 F. M. Cornford, *The Republic of Plato*, Oxford Univ. Press, London-Oxford-New York 1941, reprs., pp. 8, 30.

14 Focílides 10D, Teognis 147-8. Aristóteles lo cita como proverbio en *Ética Nicomaquea* 1129b27-30.

15 Que la crítica alemana del siglo XIX consideraba un diálogo juvenil independiente, el *Trasímaco*, vuelto a usar para abrir la obra madura.

16 Cf. *Fedón* 64d-66a. En ningún caso la traducción de *sôma* y *psykhé* como 'cuerpo' y 'alma' podría ser tan engañosa como en ese pasaje. Los dos sentidos básicos del uso platónico de *sôma* serían '"ropaje" de la *psykhé'* y 'fuente de la irracionalidad' (C. Eggers Lan, *El "Fedón" de Platón*, Eudeba, Buenos Aires 1971, p. 99; cf. toda la n. 29). En ningún caso *sôma* es una mera 'cosa'.

17 Cf. Guthrie, *HGP* IV, p. 445. Popper, más allá de su mirada hostil y en general simplificadora, descubre lo que un análisis tradicional usualmente no se permite registrar; en el caso, el materialismo de base de los análisis platónicos, que lo lleva a relacionarlos con los marxistas.

18 M. Austin-P. Vidal Naquet, *Economía y sociedad...* cit., p. 30.

19 Y si no se la quiere percibir a qué, puede verse cómo cierra Platón el comentario al modo de vida de la humanidad bajo el gobierno de los dioses, en el mito del *Político* (272b-d).

20 Podría verse una lejana similitud con el *Segundo Tratado de Gobierno* de Locke, con su peculiar 'estado de naturaleza' sin gobierno pero con propiedad y moneda.

21 *Carta VII*, 326b.

22 G. M. A. Grube, *Plato's Tought*, Methuen, London 1935, p. 267. "Esta convicción de los males de la propiedad privada es un punto cardinal en la filosofía social de Platón."

23 La palabra griega para "educación", *paideía*, va a evolucionar hacia un sentido mucho más abarcador que "educación", y en principio apunta a la formación del hombre como tal. Una referencia obvia es la célebre monografía de Werner Jaeger, *Paideia: los ideales de la cultura griega,* tr. c., FCE, México, ed. en un vol., 19571, 19622, reimp.

24 En el libro III. Recordemos que los libros son meras divisiones papirológicas, y no estructurales de la obra.

25 A lo largo de su obra, y especialmente en *Ion* y *Fedro*, Platón sostuvo una comprensión positiva de la poesía, que reconoce su índole peculiar al distanciarla del conocimiento y ponerla en el territorio de la inspiración y la manía divina. En *Rep*. habla el legislador y planificador político, que toma sus recaudos con ella justamente porque conoce demasiado bien su poder demoníaco (387b, Homero es censurado *a causa* de su altísimo valor poético).

26 Y tras él Aristóteles, aunque con menos énfasis (*Pol*. VIII).

27 La concepción platónica del amor aparece en el plano humano (ya que en *Banquete* se eleva hasta las cúspides metafísicas de la realidad) como una relación educativa, de índole homosexual –de acuerdo al trasfondo cultural helénico en general y en especial espartano, donde la pederastia era un componente básico de las instituciones político-militares-, pero contenida en cuanto a su realización sensual (de donde "amor platónico").

28 Pero ‘bello’, en el mismo uso común del idioma griego, apunta a la belleza moral tanto al menos como a la belleza sensible.

29 Hay semejanza con mitos de fundación bien conocidos, por ej. el de los espartos, guerreros nacidos en Tebas de los dientes de un dragón sembrados por el fundador Cadmo. Los mismos atenieses se consideraban autóctonos.

30 Cf. E. A. Havelock, "Dikaiosyne: An Essay in Greek Intellectual History", *Phoenix* 23 (1969) 49-70.

31 El pasaje reúne algunas de las dificultades principales de la metafísica platónica. Las ideas son presentadas como contrariedades (lo bello y lo feo, lo justo y lo injusto, lo bueno y lo malo), lo que abre al problema, ya discutido en la Academia, de si hay ideas negativas. La palabra ‘comunidad’ (*koinonía*) apunta a la participación de lo sensible en las ideas. Pero ‘entre ellas’ parecería aludir a la cuestión, tratada sólo en los diálogos de la vejez, en especial *Sofista*, de la relación entre las ideas mismas.

32 Esta exigencia se cumpliría mandando al campo a los mayores y trabajando sólo con los niños de hasta 10 años (541a).

33 *Fedón* 75b.

34 F. M. Cornford, *The Republic*... cit., p. 211.

35 En último término, habría que ver si su conocimiento es transmisible proposicionalmente: cf. *Carta VII* 341cd.

36 Estos textos suelen ser llamados "alegorías", pero esto valdría sólo para el último, y aun con restricciones. Por supuesto, no son "mitos", sino parte de un discurso argumental. El craso error de hablar del "mito de la caverna" podría disculparse sin embargo por la fuerza de la imagen y sus posibles raíces en la imaginería religiosa.

37 Emprendido, a fines de la Antigüedad, por el neoplatonismo, pagano y cristiano.

38 C. Eggers Lan, *El sol, la línea y la caverna*, Edueba, Bs. As. 1975, p. 27 n. 1.

39 Esta "conversión" (*periagogé*) habría posibilitado el concepto cristiano de conversión (W. Jaeger, *Paideia* cit. p. 696).

40 C. Eggers Lan, *El sol...* cit., p. 57.

41 La oposición puede verse comparando la versiones del mito de Prometeo en ambos poemas de Hesíodo con el 'mito de Protágoras' en el *Protágoras* platónico.

42 El carácter exageradamente abstruso del 'número divino' está gritando la ironía, que en este caso Platón mismo confiesa (545e). Popper, por supuesto, ve en él el núcleo de su nazismo. También hay que justificar el comienzo de la decadencia, que no puede empezar sin más con una disensión sin motivo entre los 'perfectos guardianes'.

43 La expansión de la población sería un motivo de guerra, coherente con la historia griega: los habitantes de la Ciudad de los Cerdos la controlan para evitar la guerra. Pero la Ciudad de los Perros tiene su población igualmente controlada.

44 Lewis Mumford, *City in History* p. 186, cit. en W. K. C. Guthrie *HGP* IV p. 469.

45 Cf. Édouard des Places, *Lexique de la langue philosophique et religieuse de Platon*, (Platon, *OC* t. XIV), Les Belles Lettres, Paris 1964 (reed.), *s.v. parádeigma* 4b.

46 En 509d, al introducirse la analogía entre el Bien y el Sol, se los presenta como reyes del 'género y lugar' inteligible y visible respectivamente (no 'mundo' sensible e inteligible, expresión que no aparece hasta Filón de Alejandría; *sic* en la difundida trad. de Eudeba, p. 371.) 'Visible', *horatós*, es fonéticamente próximo a *ouranós*, por lo que el texto añade que no dice 'cielo' para que no se crea que juega con las palabras. También en el gran mito del *Fedro*, dioses y hombres recorren en sus carros circularmente el *cielo*, desde cuya cúspide puede verse, *fuera* del cielo, las realidades eternas (ideas), situadas en el 'lugar *supra*celeste' (*hyperouránios tópos* 247c, y no *tópos ouránios*, como se escucha habitualmente).

47 Ese plano puede ser llamado, con una palabra infinitamente ambigua para nuestra comprensión monoteísta y de un dios personal, 'lo divino'. *Fedón* llama así a las Ideas (80b).

48 La riqueza misma tiene en primer lugar valor político, y por eso es cualificada y no meramente cuantitativa: la enorme fortuna de un meteco comerciante no lo habilita para integrar una oligarquía de terratenientes (ni para integrar la polis).

49 Desde ya, no podemos profundizar aquí una interpretación de Platón en este sentido.

50 Definición obtenida mediante el método dicotómico, que Platón experimenta en estos diálogos, y que en principio consiste en dividir 'según las articulaciones naturales': aquí se ha partido de una clasificación de las técnicas en prácticas y teóricas; éstas en críticas y directivas; directivas por autoridad prestada o propia, etc.

CAPÍTULO II

Filosofía política aristotélica

Rubén Dri

1. Contexto histórico

Los orígenes de esa construcción política original de los griegos que es la polis se remontan al siglo VIII a.C.: una unidad especial de ciudad y campo, en la cual "la tierra de cultivo aparece como territorio de la ciudad, no ya la aldea como mero accesorio de la tierra", como dice Marx.

Los fundadores constituyen una aristocracia que domina políticamente, pero pronto se incorporan nuevos grupos sociales: granjeros, mercaderes, navieros, artesanos que pasan a formar parte del ejército como "hoplitas", es decir como infantes. Estos nuevos sectores, que podemos denominar medios frente a la aristocracia o "eupátridas", pasan a compartir el poder político frente a los pobres, en general campesinos.

La contradicción principal que se plantea desde entonces es entre los ricos eupátridas y sectores medios contra los pobres. Estos pugnan por la redistribución de las tierras, la cancelación de las deudas y otras reivindicaciones semejantes. Ello hace que cobre singular importancia el legislador.

En el siglo VII los gobiernos aristocráticos o monárquicos son reemplazados por la tiranía. Los tiranos surgen en general de los sectores medios, pero expresan a los pobres. Se hacen del poder con la

promesa de reformas que efectivamente realizan. Protegen el comercio y la industria y rompen con el gobierno de la aristocracia.

En el siglo VI Solón tiene un papel fundamental en las reivindicaciones campesinas ante la aristocracia. Mediante determinadas leyes "se cancelaron las deudas y numerosos atenienses que estaban sujetos a la entrega de una parte de la cosecha o que habían pasado a servidumbre por deudas fueron liberados. Una nueva ley prohibía en lo sucesivo la costumbre de hipotecar a las personas mismas como fianza de sus deudas" (IAO p. 291).

Quebrar el dominio absoluto de los eupátridas fue una de las intenciones fundamentales de la política de Solón. La sociedad quedó dividida en cuatro clases sociales de acuerdo a su fortuna y por primera vez los sectores medios adquieren derechos políticos. Poco después de Solón, un miembro de la aristocracia, Pisístrato logra hacerse del poder e instalar la dinastía de los pisistrátidas, que durará treinta y cinco años. Con la tiranía de los pisistrátidas culmina la época de la tiranía.

Expulsados los pisistrátidas, son los alcmeónidas quienes inician propiamente la etapa democrática, sobre todo por obra de Clístenes, quien estructura una nueva polis basada en la "isonomía" o igualdad ante la ley. Rompe las antiguas alianzas de familias, crea las tribus territoriales, reorganiza el ejército, crea el Consejo de los quinientos -*Boulé*- y establece el ostracismo para proteger a la naciente democracia en contra de las ambiciones personales.

A la muerte de Clístenes, Atenas tenía un conjunto de instituciones políticas que permitían la amplia participación de los ciudadanos: el Areópago, la Boulé, la Ekklesía o Asamblea, y las magistraturas. El Areópago pertenecía a la aristocracia, pero en la Boulé y en la Ekklesía participaban miles de atenienses pertenecientes a los sectores medios.

En la mayoría de las polis dominaba la oligarquía, de manera que Atenas era una especie de excepción. Cada polis era autónoma. Las unía una cultura común expresada sobre todo en lo religioso. El oráculo de Delfos tenía en este sentido un papel importante.

En el siglo V se desarrollan las guerras médicas, historiadas por Heródoto, con las cuales se inicia una nueva época: "Los días tranquilos de la vida de las pequeñas ciudades-estados pertenecían al pasado, y se abrían ahora nuevas perspectivas de política mundial" (GyP p. 60). En el 478 se funda la liga délico-ática hegemonizada por Atenas.

Del 461 al 429 Atenas llega a su mayor esplendor. Se le quita poder al Areópago para dárselo a los organismos de los sectores medios, a la Boulé, a la Ekklesía y a los Tribunales. Es el denominado siglo de Pericles, la época de mejor funcionamiento de la democracia. En el 431 comenzará la guerra del Peloponeso, que tiene como antagonistas fundamentales a Atenas y Esparta, y que abarca a todas las polis terminando con la decadencia general.

El siglo IV se caracteriza por la decadencia general de las polis. Hay un deseo extendido de paz. El entusiasmo nacional prácticamente ha desaparecido. El dinero ha aumentado. El peligro siempre latente y que a menudo se hace realidad es la desestabilización de la polis, cualquiera sea su forma de gobierno. Ello constituirá un tema central de las filosofías tanto de Platón como de Aristóteles, quien dedicará el libro V (VII) al tema.

2. Contexto económico, social, político y cultural

La población de Atenas en el siglo V sumaba 120.000 habitantes como máximo, de los cuales 35.000 eran ciudadanos. Esparta rondaría los 200.000, de los cuales sólo 5.000 como máximo eran ciudadanos. Había en Esparta 40.000 periecos y 150.000 ilotas.

Como observa Finley, en Grecia siempre hubo un considerable número de trabajadores libres junto con trabajadores subordinados, en los distintos rubros de la agricultura en primer lugar, pero también para el comercio, la manufactura, las obras públicas y la industria bélica.

Se considera que la base de la producción era esclavista. En el primer libro de la Política, Aristóteles no dejará de fundamentar filosóficamente el por qué de los esclavos. En su concepción estricta el esclavo es aquél que es propiedad de otro hombre, de modo que éste puede disponer de aquél como de cualquier otro instrumento. Las polis estaban estructuradas en hombres libres y esclavos, pero en el medio había una serie de gradaciones.

La esclavitud, a su vez, no es una categoría que exprese a un sector social en forma monolítica. Existían en efecto diferentes tipos de esclavitud: el esclavo propiamente dicho, instrumento del hombre libre, pero también el "esclavo por deudas", que no era propiamente un esclavo; el "oikeus" que era más un siervo de la casa que un esclavo; el

"esclavo manumitido condicionalmente", el "liberto"; y en Esparta, el "ilota".

En las polis más arcaicas, comenta Finley, la figura decisiva, base de la economía la constituyen el ilota y el esclavo por deuda. En las polis más avanzadas, en cambio, la figura decisiva es el esclavo. "La esclavitud era la forma más flexible, que se adaptaba a todos los tipos y niveles de las sociedad, mientras que el ilota y el resto eran más apropiados para la agricultura, pastoreo y servicio doméstico, pero mucho menos para la manufactura o el comercio" (LCGA p. 106).

La actividad económica fundamental siempre fue la agricultura, cultivada en general por pequeños propietarios, siendo una minoría la de los verdaderos terratenientes. La industria era muy limitada, formada por pequeñas empresas. Las relaciones entre el propietario y los empleados eran patriarcales.

Culturalmente es significativo que el siglo IV se inicie con la muerte de Sócrates, pues la acusación fue por introducir otros dioses y corromper a la juventud, signo evidente de que se había producido una ruptura cultural de la que se lo hacía responsable. Euripides, su contemporáneo, expresa esta ruptura en sus tragedias, que ya no se refieren a la tragedia ática de Esquilo y Sófocles, es decir la contradicción entre la familia arcaica y la polis, sino a las contradicciones personales que vive el individuo de la polis.

Si bien Eurípides es del mismo siglo que Sócrates, sus obras se representan en el siglo IV. Monopolizan las obras teatrales, haciendo palidecer a las demás. Es el siglo de la producción de la comedia media, la gran comedia de Aristófanes.

> "Pese a sus rasgos materiales inconfundibles, el siglo IV es una época de gran florecimiento intelectual. En Platón y Aristóteles los griegos tuvieron a dos individuos cuya obra perdurará mientras haya hombres en la tierra. Adondequiera que se mire, por todas partes se agita vida nueva: en retórica, en historia, en las ciencias exactas, en medicina, y no menos en las artes plásticas" (GyP p. 248).

Como ya he señalado, hay una gran inestabilidad. Frente a ello encontramos escuelas filosóficas como las de los cirenaicos -Aristipo de Cirene- que sostienen el hedonismo a modo de alternativa, y los cínicos -Antístenes, Diógenes de Sínope-, que se marginan de la polis y se proclaman ciudadanos del mundo.

Las respuestas de Platón y Aristóteles, por el contrario, serán refundar - Platón- o -reformar -Aristóteles-. En realidad toda la obra de Platón puede ser vista desde este punto de vista, pero especialmente la *República,* el *Político,* y finalmente las *Leyes.* Refundar la polis es la única solución.

Ya en la madurez de su pensamiento, en el Liceo, Aristóteles hace un análisis minucioso de las causas de la inestabilidad, estudiando las más variadas polis y formas de gobierno. Le dedica un libro de su política a la síntesis de este análisis, y otros siete a proporcionar soluciones.

3. Evolución del pensamiento aristotélico

La concepción de un Aristóteles que habría nacido con el sistema filosófico ya formado en su cabeza fue destrozada por los estudios de Werner Jaeger, quien estableció definitivamente las líneas generales de la evolución del pensamiento aristotélico. Decimos "las líneas generales" porque es natural que algunas de sus hipótesis, basadas fundamentalmente en el análisis filológico, sean discutibles. En particular, no es posible solucionar las numerosas contradicciones que se detectan en su pensamiento mediante el solo recurso a la evolución. Muchas tienen que ver con las contradicciones mismas de la polis que Aristóteles detecta, describe y trata de solucionar mejor que nadie, sin encontrar muchas veces la solución. Pierre Aubenque ha hecho sobre ello aportes significativos.

De manera que vamos seguir a Jaeger a fin de dar una idea de dicha evolución. Ello es indispensable para estudiar todo el pensamiento aristotélico, pero especialmente para obras como la Metafísica y la Política, que están formadas por libros escritos en distintos momentos de esa evolución.

Distinguimos pues en la filosofía aristotélica tres fases fundamentales:

La primera es la de la Academia. Aristóteles nace en el año 385 aC, en Estagira, aldea de la Macedonia, de manera que pertenece a la periferia de la cultura griega. En el 367 se traslada a Atenas y se incorpora a la Academia platónica. Las obras de esa época expresan palmariamente la influencia platónica, aunque de ninguna manera se les puede negar originalidad.

La segunda comienza con el alejamiento de la Academia, en el 347, que coincide con la muerte de Platón. Se dirige a Asos, Asia Menor, donde reinaba Hermias, de quien se transforma en consejero e inicia sus investigaciones biológicas. Luego pasa a Mitilene, en la isla de Lesbos, donde se encuentra con Teofrasto que será su gran amigo, y finalmente a Pela, Macedonia, como preceptor de Alejandro, el hijo del rey de Macedonia, Filipo II. Esta etapa dura del 347 al 335. Es una etapa intermedia, en la que Aristóteles va madurando su propio pensamiento, entablando una aguda discusión tanto con el Platón real, el de los diálogos que conocemos, como con el Platón que él llevaba dentro.

La tercera etapa, que podemos denominar propiamente aristotélica, transcurre nuevamente en Atenas, en la que funda el Liceo. Aristóteles ya ha madurado su propio pensamiento. Funda la escuela peripatética. La etapa se extiende desde el 335 al 323, cuando muere Alejandro Magno y crece en Atenas el clima antimacedónico. Aristóteles se traslada la isla de Eubea, donde muere al año siguiente.

A la primera etapa pertenecen distintas obras de Aristóteles, de las que sólo nos han llegado fragmentos. Entre las principales figuran: Eudemo, Protréptico, Grilo, De la Justicia, Político, Sofista, Symposium. Estos escritos son llamados: *‘ekdedómenoi, ‘en koinó, tà ‘egkúklia,* dados al público, de dominio común, en circulación.

A la segunda etapa pertenecen diversas obras, de las cuales algunas nos han llegado íntegras, y otras en fragmentos. Destacamos algunas de las principales:

Manifiesto de la filosofía.

Etica eudemia.

Política II, III, VII (IV) y VIII (V).

Metafísica A, B, G, M 9-10-N, K, L (I, III, IV, XIII 9-10-XIV, XI, XII).

Alejandro o de la colonización, De la monarquía.

Física, Del cielo, De la generación y la Corrupción.

A la etapa del Liceo pertenecen:

Etica nicomaquea.

Política IV, V, VI (VI, VII, VIII).

158 Constituciones.

Metafísica Z, H, TH, E, M 4-5, I, D (VII, VIII, IX, VI, XIII 4-5, X, V).

De las Partes de los animales, De la Generación de los Animales.

Primera etapa: Platónica (La Academia)

El *Eudemo* lleva el nombre del amigo chipriota de Aristóteles. Se suma a la expedición de Dión a Siracusa, con otros miembros de la Academia. Muere en los combates en las afueras de Siracusa. En este diálogo sostiene el origen celeste del alma y la vuelta al más allá. Sustenta además un ascetismo como el sostenido por Platón en el Fedón. Se trata de un libro de consolación.

Manifiesta independencia de Platón en las esferas lógica y metodológica. Aristóteles escribió el libro sobre las *Categorías* cuando ya estaba en el Liceo, pero descubre las categorías cuando aún estaba en la Academia. Por otra parte, nunca reconoció a la *Lógica* como parte de la filosofía. Según Jaeger, en el *Eudemo* Aristóteles se muestra como dependiente de Platón en la Metafísica, pero independiente en el método y en la lógica (Cfr. AJ p. 67).

El Protréptico va dirigido a Temisón, príncipe de Chipre, seguramente un pequeño déspota ilustrado. "En el siglo IV rivalizaban las escuelas para obtener la atención de los poderes temporales, con el fin de ganar influencia en la política" [...]Seguramente "formaba parte de las actividades políticas de largo alcance a que estaba entregada por aquel tiempo la Academia" (AJ p. 69). En la introducción a la carta Aristóteles "decía que la riqueza y el poder de Temisón le hacían especialmente apto para la filosofía", en lo cual dependía de Platón.

"Protréptico" significa exhortación, sermón, con origen en los sofistas. Estaba destinado a hacer prosélitos. Como es sabido, fue adoptado con mucho éxito por la Iglesia. Presenta el ideal de vida filosófica para el hombre de acción. No será ésta la concepción posterior de Aristóteles.

En esta carta se encuentra la célebre demostración de que debemos filosofar. "O debemos o no debemos filosofar. Si debemos, debemos. Si no debemos, también debemos, para justificar esta manera

de ver. Por consiguiente en todos los casos debemos filosofar" (AJ p. 72).

Es también en el *Protréptico* que Aristóteles distingue los tres géneros de vida, es decir, la vida dedicada al placer y al lujo, la vida de acción, y la vida entregada a los estudios filosóficos. Durante toda su vida permanecerá fiel a esta clasificación de los tipos de vida. Evidentemente desprecia el primer tipo y valora los otros dos: la vida del político, y sobre todo la del filósofo.

El *Protréptico* tiene mucha importancia. De hecho Aristóteles vuelve sobre las ideas en él contenidas en Metafísica, A, caps. 1 y 2, que constituyen una versión abreviada del Protréptico. El capítulo 5 de la *Etica Nicomaquea*, por su parte, reproduce el ideal de vida contemplativa expresado en el tercer género de vida expuesto en el *Protréptico.*

Interesan además en esta carta la concepción de la "política" como ciencia y la *"frónesis"* como conocimiento.

La Política requiere "más aún que la medicina y demás, partir de la naturaleza en el sentido propio del término, esto es, del verdadero ser. Nada sino el conocimiento de éste puede dar al hombre de estado una visión íntima de las últimas normas (*`óroi)* de acuerdo con las cuales debe dirigir su actividad. La política sólo puede llegar a ser un arte exacto llegando a ser de un cabo a otro filosofía".

Ello significa que es una ciencia teorética. Aristóteles quiere refutar a los simples empíricos que no conocen nada mejor que las constituciones modelos de Esparta y Creta, lo que demuestra que la discusión de los tres estados ideales (Esparta, Creta y Cartago), que se repite en el libro II de la *Política*, se remonta por su contenido al período académico (Cfr. AJ p. 95).

Se ocupa además el *Protréptico* de la relación entre la sabiduría y el placer. Allí Aristóteles sostiene que la *frónesis* es la vera felicidad, mientras que en la *Etica nicomaquea* sostendrá que la verdadera felicidad consiste en la *vida teorética*. Ello se debe a que la *frónesis*, concepto central en el *Protréptico,* es el conocimiento filosófico en cuanto tal. En *Metafísica* y en el libro VI de la *Etica nicomaquea*, en cambio, sostiene que es una facultad práctica. En consecuencia se diferencia tajantemente de la *sofía* y el *nous* .

En la *Ética nicomaquea* la *frónesis* es considerada un hábito práctico, deliberativo, no una especulación. No se refiere a lo universal, como hace la especulación, el verdadero conocimiento teórico, sino a los aspectos cambiantes de la vida. De acuerdo a los autores y a las distintas etapas de su pensamiento, el concepto se va modificando:

a) Para Sócrates la *frónesis* significa "el poder ético de la razón, sentido modelado sobre el lenguaje ordinario al que Aristóteles devuelve sus derechos en la *Etica nicomaquea*".

b) Para Platón consiste en la comprensión ética de las ideas, especialmente de la idea del Bien. En la contemplación de las Normas se amalgaman el ser y el valor, el conocimiento y la acción.

c) Aristóteles hace la distinción entre razón práctica y razón teórica, hasta entonces confundidas en la *frónesis.* Produce la ruptura con las ideas y con la *frónesis* (Cfr. AJ, pp. 102-103).

Este concepto de *frónesis* lo lleva a Aristóteles, en el *Protréptico,* a sostener, de acuerdo con Platón, que la filosofía política es una ciencia exacta, puramente teorética. Luego cambiará esta concepción, como podemos ver en la *Etica nicomaquea,* en la que sostiene que, a diferencia de las matemáticas, tanto la ética como la política no pueden pretender la exactitud (Cfr. EN , cap. 1).

En el *Filebo* Platón sostiene que la ética es una ciencia exacta, concepción que será compartida por Aristóteles, el cual sostendrá en el *Político* que "el Bien es la medida más exacta", y en el citado *Protréptico*, que la política es una ciencia de puras normas. Por el contrario, posteriormente sostendrá la concepción de que en la ética no existen normas universales ni medida

Es conocida la sentencia de Protágoras de que el hombre es la medida. Pues bien, en *Las Leyes* Platón le respondió con una sentencia contraria: Dios es la medida, sentencia compartida por Aristóteles, quien sostiene en el *Político* que el Bien es la medida, mientras que en la *Etica nicomaquea* afirma: "La política no puede ser la más alta sabiduría en mayor medida de aquella en que los fines de la vida humana pueden aspirar al bien supremo, avizorado solamente por el sabio en su intuición de la divinidad" (AJ, p. 108).

Segunda etapa: Intermedia (Asos, Mitilene, Pela)

A la muerte de Platón, Espeusipo lo sucede al frente de la Academia. Aristóteles se marcha con Jenócrates, dirigiéndose a Asos, en la costa de la Tróade, y se une a Erasto y Corisco de Escepsis. Todos se colocan bajo la protección de Hermias, el tirano de Atarneo.

> "Una vez instalada esta oligarquía de sabios exigieron naturalmente los filósofos que Hermias estudiase geometría y dialéctica, exactamente como un día lo había exigido Platón de Dionisio, su discípulo Eufreo de Perdicas, rey de Macedonia, y Aristóteles de Temisón de Chipre" (AJ, p. 135).

Hermias se aplicó al estudio con un celo creciente. Cambió su tiranía "en una forma más suave de constitución". Nuevos territorios pasan voluntariamente a su dominio, lo que demostraría el cambio benéfico producido por la influencia de Aristóteles y su grupo.

A esta época pertenece el *Manifiesto de la Filosofía,* la única obra literaria de Aristóteles que es antiplatónica. En ella argumenta en contra de la concepción de las ideas como números. Es un tratado más bien sistemático que se encuentra en un camino intermedio entre "las primeras obras, platónicas y los tratados", que pertenecen a la época del Liceo.

Poco después de la muerte de Platón, Aristóteles escribe para el público *De la Filosofía*, obra de la que bebieron estoicos y epicúreos, y el Libro A de la *Metafísica*, bosquejo de los resultados de las discusiones sobre las formas (Cfr. AJ p. 150).

El desarrollo de la historia de la filosofía según el *De la Filosofía* comienza con los Magos de oriente, a los que les siguen los teólogos, los órficos, Hesíodo, y finalmente los Siete Sabios. La sabiduría es conservada por el dios de Delfos.

Cuestiona la autenticidad de los poemas órficos, indaga la antigüedad del "conócete a ti mismo", y sostiene que en la historia humana vuelven a aparecer las mismas verdades, las cuales se conservan en los Proverbios (Cfr. AJ pp. 151-152).

Al examinar el "conócete a ti mismo" concluye que la máxima es más antigua que Quilón y no procede de los 7 Sabios, sino que fue revelada por la Pitonisa de Delfos, el centro en el cual Sócrates recibió el

impulso externo para su búsqueda, descubriendo así un vínculo estrecho entre religión y filosofía. Aristóteles estaba convencido de la antigüedad del orfismo: "lo que le llevó a investigar la fecha de su origen fue sin duda su reciente retorno, en una forma más espiritualizada, en la doctrina de la otra vida y de la trayectoria del alma de Platón"(AJ p. 154).

Aristóteles se interesa por el oriente, tema tratado por la Academia. Desea enlazar a Zaratustra con Platón. Se refiere a las enseñanzas de los magos, es decir, al dualismo persa según el cual la realidad está compuesta de los dos principios, el bueno y el malo, Ormuz y Ahrimán, que Aristóteles identifica con Zeus y Hades, "el dios de la luz celeste y el dios de la oscuridad ctónica"(AJ p. 156).

Como antecedente del dualismo platónico, Aristóteles pone a Ferécides en Grecia y a los Magos en oriente. El descubrimiento de Zaratustra llevó a la Academia "a pensar que la doctrina platónica del Bien como un principio divino universal había sido revelada a la humanidad del Este por un profeta oriental miles de años antes" (AJ p. 157).

En síntesis, el *Manifiesto de la Filosofía* presenta en el libro primero a Platón por sobre todos, como hombre de todos los tiempos. En el segundo inicia la crítica de las ideas, para culminar en el tercero con la exposición de una cosmología y una teología que era fiel a la teología astral de los últimos días de Platón.

El Motor inmóvil se cierne sobre todos los demás dioses, inmaterial y separado del mundo como Forma pura, cosa que Aristóteles corregirá posteriormente. Como dice Jaeger, "en la metafísica posterior de Aristóteles no siguió ya aislado el principio del motor inmóvil, como sabemos; se asignó un motor trascendental especial a cada una de las esferas que producen las progresiones, retrogradaciones y puntos estacionarios aparentes de los cuerpos celestes" (AJ pp. 165-166).

Los libros de la *Política* y de la *Metafísica* que escribe en esta etapa serán tratados más adelante.

Tercera etapa: Aristotélica (El Liceo)

Esta etapa, la más conocida, será el tema central de lo que sigue.

4. El sistema filosófico aristotélico

En el siglo IV al que pertenece Aristóteles, la polis, fundada en el esclavismo, ha dado todo lo que podía dar. Su crisis terminal se muestra de manera alarmante. Dos grandes pensadores, Platón y Aristóteles, buscan caminos de superación de esa crisis, elaborando los primeros sistemas filosóficos.

Para conocer la filosofía política aristotélica es conveniente tener una idea aproximada de dicho sistema tal como es elaborado ya en su madurez en el Liceo. En este sistema figuran conceptos elaborados en las distintas etapas de su pensamiento, pues no es posible que, una vez que hubo criticado al platonismo, haya descartado todo lo que de él había aprendido.

Hay dos principios contrapuestos que vertebran toda la construcción teórica de la realidad, denominados *acto* y *potencia* -en MT TH (IX)- o *forma* y *materia* -en MT Z-H (VII-VIII). Simplificando estos conceptos, podemos decir que el acto o forma es la realización de un determinado ente, mientras que la potencia o materia es su posibilidad de realización. Por ejemplo: la semilla, vista desde el árbol es potencia o materia. El árbol es, en relación a la semilla, acto o forma.

Está claro que si considero a un determinado ser en acto, por ejemplo, al citado árbol, lo primero es la potencia. Primero tuvo que poder ser árbol. Una piedra no puede serlo. Pero si considero la realidad en general, debo decir que primero es el acto, porque ninguna potencia pude pasar al acto si no es mediante otro acto. Si no hay ningún árbol que produzca semillas, no puede haber semillas. Estas, por otra parte, necesitan de las fuerzas de la tierra, la humedad, el calor en acto.

Aplicando estos dos principios, y teniendo en vista la actividad artesanal y artística, es posible detectar en la realidad cuatro causas que, finalmente, se reducen a una: causa material, causa formal, causa eficiente, y causa final.

La causa material es aquello de que algo se hace, o sea, es aquello que puede ser algo otro. Es la potencia que puede devenir acto. Es el mármol que se acaba de sacar de la mina de Carrara y puede convertirse en una estatua.

La causa formal es la que le da forma a ese algo que está en potencia. Es la conformación del algo en potencia. Es el acto al que

estaba destinada la potencia. Es la estatua en la que se podía convertir el mármol. La forma de estatua es el acto de ser estatua, es su esencia.

La causa eficiente es aquella que motoriza para que la causa material pase a la formal, para que la potencia se transforme en acto. Es Fidias que transforma el pedazo de mármol en la estatua de Venus.

La causa final es la que expresa la finalidad del ente en cuestión. La estatua fue creada para ser contemplada como objeto de belleza, o para representar a la divinidad que debe ser adorada, o como mercancía.

Con estos principios Aristóteles elabora el sistema filosófico cosmovisivo que tendrá honda y prolongada vigencia en la cultura occidental.

En la cúspide del universo se encuentra el *Theós*, Dios -MT L (XII)-, que es acto puro, forma pura, motor inmóvil, pensamiento del pensamiento. Dios es pura actualidad, pura efectivización. Si tuviese alguna mezcla de potencia no sería perfecto. Como es la suma perfección, no puede contener nada de potencialidad.

El *Theós* es pensamiento del pensamiento -*nóesis noéseos*-, pensamiento que se piensa a sí mismo. Efectivamente, si pensase otra cosa distinta de él mismo, pasaría a depender en el pensamiento de esa cosa, lo cual lo tornaría imperfecto. Por otra parte, es "motor inmóvil" -*kinoûn akíneton*. Es motor en tanto es el que mueve a todo el universo. Pero es inmóvil en cuanto lo mueve atrayéndolo hacia sí, como causa final, como el amado atrae al amante.

En el *Theós* funden, pues, las cuatro causas. Es la causa eficiente porque es el que todo lo mueve. Es la causa final, porque todo lo mueve hacia sí. Es la finalidad de todo el universo que aspira a llegar a él. Es la causa formal, porque la finalidad radica en su propia esencia. Es su propia perfección, que lo hace ser el bien supremo para todos, que lo transforma en la causa final. La causa material desaparece, reabsorbida completamente por la causa formal.

Debajo del *Theós* se ubican los *Theoí,* los dioses: son los astros que se mueven con movimiento circular, alrededor del *Theós*. El movimiento circular es el movimiento más perfecto en cuanto imita la inmovilidad. Junto al *Theós* comparten el "mundo supralunar"

cualitativamente superior al "mundo sublunar" al que pertenecen todos los demás seres de la creación.

Así como en la cúspide del mundo se ubica la forma pura, el acto puro, en el extremo inferior se ubica la materia pura, la potencia pura. En realidad la materia pura es inexistente, pues sería pura posibilidad. Pero debe ser pensada como contrapartida de la forma pura. Viene a ocupar el lugar del caos de los grandes mitos que Aristóteles bien conocía.

Entre la forma pura y la materia pura, en el ámbito del "mundo sublunar", se ubican los restantes seres en orden jerárquico. La jerarquía viene establecida por la relación existente entre forma y materia, acto y potencia. Los seres en los que predomina el acto o forma son superiores a aquellos en los que predomina la materia. A su vez, habrá gradaciones en el predominio tanto de la forma como de la materia.

En esta jerarquía la escala superior está ocupada por el varón, pues es en él en quien se realiza con mayor plenitud la forma, es decir, la racionalidad. La mujer está en una escala inferior, porque la forma es deficiente con relación a la del varón. Debajo de la mujer están los esclavos, quienes para participar de la racionalidad deben someterse al amo. Más abajo los animales, los vegetales y los minerales.

El hombre está compuesto de alma y cuerpo. El alma, a su vez, tiene una parte irracional y otra racional. La parte irracional es sede de las virtudes éticas, y la racional de las dianoéticas o intelectuales. Para comprender su filosofía política, es importante tener una visión panorámica de estas virtudes que Aristóteles desarrolla en la *Etica*.

Las virtudes dianoéticas fundamentales son el *nous*, la *episteme*, la *sofía*, la *téjne* y la *frónesis*. Las tres primeras son virtudes puramente teoréticas. Están volcadas completamente a la *theoría.* La *frónesis* está volcada a la *praxis,* y la *téjne* a la *poíesis.* Aristóteles entiende por *praxis* un tipo de actividad o creatividad cuyo producto es interno a ella, como por ejemplo el vivir. El vivir es una actividad cuyo producto es el mismo vivir. La *poíesis*, en cambio, es una actividad cuyo producto le es ajeno, como por ejemplo hacer una mesa o una casa.

Se entiende que la *praxis* es superior a la *poíesis* por el hecho de que, al ser el producto interno a la misma actividad, ésta no es dependiente de las leyes del producto. La actividad se incrementa a sí misma. La *theoría,* por su parte, es superior a todo otro tipo de actividad porque es la *praxis suprema*. El *Theós* sólo practica la *theoría.*

El *nous*, que Robledo traduce por "intuición", es la captación de los primeros principios. La *episteme,* cuya traducción literal es "ciencia", consiste en el desarrollo de las conclusiones que se derivan de esos principios. La *sofía* o sabiduría abarca los primeros principios y sus conclusiones, y equivale a nuestra filosofía como cosmovisión.

La *frónesis* es la ciencia de la *praxis,* y la *téjne* de la *poíesis.* El concepto de *frónesis,* que ya hemos considerado en los escritos tempranos de Aristóteles, juega un papel fundamental en la política. "La ciencia política y la *frónesis* son el mismo hábito, pero su esencia no es la misma. De la *frónesis* que se aplica a la polis, una, considerada como arquitectónica, es la *frónesis* legisladora; la otra, que concierne a los casos particualres, recibe el nombre común, y es la *frónesis* política" (EN VI Cap. VIII)

Las virtudes éticas son: la fortaleza, la templanza, la liberalidad, la magnificencia, la justicia y la equidad. Es un verdadero manual de los sectores medios, con la excepción de tres virtudes que pertenecen a la aristocracia: la magnificencia, la liberalidad y la magnanimidad, para las cuales se requiere tener fortuna abundante y ser considerado honorable. Volveremos sobre esto, porque aquí se manifiesta una de las contradicciones en la teoría aristotélica que no se puede explicar simplemente mediante la evolución estudiada por Jaeger.

5. Clasificación de las ciencias

Aristóteles hace la siguiente división de las ciencias:

a) Ciencias teoréticas

Tienen por objeto la *theoría* .Comprenden la "filosofía primera" o "teología", la "ciencia del ser en general" u "ontología", la física, y las matemáticas.

La filosofía primera o teología estudia al ser "eterno, inmóvil y separado" (MT E (VI), 1026 a 10-11). La "ciencia del ser en general" estudia "el ser en tanto que ser y los atributos que le corresponden esencialmente"(MT G (IV) 1003 a 21-22). El ser en tanto que ser es el ser en general, el ser del que todos participamos, mientras que el ser primero es el *Theós.* Es evidente que se trata de dos ciencias distintas.

Aristóteles pretendió unificarlas, haciendo de la ciencia del ser primero la ciencia del ser en general. Efectivamente, afirma que la

filosofía es la ciencia universal "porque primera" (MT E (VI) 1026 a 30). Como observa Aubenque, en realidad se trata de una solución de compromiso. Aquí vuelve a aparecer la contradicción que señalábamos al referirnos a las virtudes. Efectivamente, al considerar a la filosofía como ciencia del ser universal, del ser del que todos participamos, nos ubicamos en una perspectiva democrática. Si la consideramos, en cambio como ciencia del ser primero, del *Theós,* nos ubicamos en la perspectiva de una elíte.

Las matemáticas estudian ciertos entes "en tanto que inmóviles y en tanto que separados" (MT E (VI) 1026 a 7-8). Aristóteles se refiere a los números que en el platonismo se consideraban como entes separados e inmóviles, cosa que él rechaza.

La física es también una ciencia teorética, "pero teorética de esa clase de ser que es susceptible de movimiento, y teorética de la sustancia formal pero no separada de la materia"(MT E (VI) 1025 b 27-30).

b) Ciencias prácticas

Tienen por objeto la *praxis.* Son la política, la economía y la ética. La política estudia la *praxis* de la polis, la economía hace lo propio con la *praxis* de la *oikía* o casa, y la ética estudia la *praxis* del individuo. De esta manera, como sostiene Agnes Heller, Aristóteles sobrepasa el estudio de la ética o comportamiento de la comunidad, para avanzar hacia la moral o comportamiento del individuo.

La ciencia -*episteme*- política es "la ciencia soberana y más que todas arquitectónica [...]. Ella, en efecto, determina cuáles son las ciencias necesarias en las polis, y cuáles las que cada ciudadano debe aprender y hasta dónde" (EN I cap. II).

La ciencia política es la ciencia soberana pero en el seno de las ciencias prácticas. Saca sus principios de las ciencias teóricas, sobre todo de la filosofía primera y la ciencia del ser en general. Pero el hecho de ser la ciencia soberana y arquitectónica no aumenta su precisión y exactitud, pues "no debemos, en efecto, buscar la misma precisión en todos los conceptos, como no se busca tampoco en la fabricación de objetos artificiales. Lo bueno y lo justo, de cuya consideración se ocupa la ciencia política, ofrecen tanta diversidad y tanta incertidumbre que ha llegado a pensarse que sólo existen por convención y no por naturaleza".

Por lo cual Aristóteles concluye que en "esta materia", refiriéndose a la ciencia política, en la cual incluye la ética, "hemos de contentarnos con mostrar en nuestro discurso la verdad en general y aun con cierta tosquedad", pues "propio es del hombre culto no afanarse por alcanzar otra precisión en cada género de problemas sino la que consiente la naturaleza del asunto". Para que no queden dudas al respecto, agrega: "Igualmente absurdo sería aceptar de un matemático razonamientos de probabilidad como exigir de un orador demostraciones concluyentes" (EN I cap. III).

Como vemos, la concepción de la ciencia política ha variado fundamentalmente. Ciencia teorética, y además exacta, como la considerara en la primera etapa de su pensamiento, muy cercana a Platón, es concebida ahora como una ciencia práctica y lejana a la exactitud de las matemáticas. Aristóteles señala que "el fin de esta ciencia no es el conocimiento sino la *praxis"* (EN I cap. III).

La economía, ciencia propia de la casa que estudia la manera de usar los bienes, es decir, los esclavos, difiere de la crematística, que enseña la manera de adquirirlos. La crematística natural es aquella que enseña la manera de adquirir bienes para "vivir bien", es decir, para vivir de acuerdo a los valores de la polis, con suficientes bienes materiales y espirituales. El "vivir bien" establece los límites necesarios de la crematística.

Pero hay otra crematística, innecesaria, que no conoce límites. Su finalidad no es el "vivir bien", sino el simplemente el "vivir". Opera con el cambio y la usura. Sobre esta crematística los juicios de Aristóteles son terminantemente condenatorios: "La crematística tiene, como hemos dicho, dos formas: una la del comercio al por menor y otra la de la economía doméstica, esta última necesaria y laudable, y la de cambio justamente censurada -pues no es natural, sino a costa de otros-; y con tanta más razón se aborrecerá la usura, porque en ella la ganancia se obtiene del mismo dinero y no de aquello para lo que éste se inventó, pues el dinero se hizo para el cambio, y en la usura el interés por sí sólo produce más dinero" (AP I 1258 a 39-40; 1258 b 1-5).

c) Ciencias poiéticas

Son las ciencias que tienen por objeto una determinada *poíesis*, es decir, una actividad cuyo objeto le es externo. La estatuaria, la arquitectura, la albañilería constituyen ejemplos de estas ciencias. Entre todas éstas, Aristóteles sólo se ocupa del desarrollo de la retórica y la poesía.

6. Relaciones entre la política, la metafísica y la ética

La producción teórica de Aristóteles es asombrosa: "Hay obras sobre lógica y sobre la lengua, sobre las artes, sobre ética, política y derecho; sobre historia constitucional y sobre historia intelectual, sobre psicología y sobre fisiología, sobre historia natural -zoología, biología, botánica-, sobre química, astronomía, mecánica, matemáticas; sobre la filosofía de la ciencia y la naturaleza del movimiento, del espacio y el tiempo; sobre metafísica y teoría del conocimiento. Escojan un campo de investigación, y Aristóteles trabajó en él; tomen un área del empeño humano, y Aristóteles discurrió sobre ella. Su alcance es asombroso"(BA p. 14).

Pero esta asombrosa producción no es meramente enciclopédica. Se integra en la cosmovisión que hemos expuesto. No está exenta de contradicciones que no se resuelven suponiéndolas simplemente como producto de la evolución de su pensamiento, tal como tiende a hacerlo Jaeger. Muchas de sus contradicciones tienen que ver con las contradicciones propias de la polis.

Un defecto fundamental que se suele cometer al estudiar la filosofía aristotélica es por una parte estudiarla sin tener en cuenta su contexto, la situación de la polis, las prácticas sociales que están en la base de esa filosofía, y por otra hacerlo sin conectar los distintos campos del pensamiento aristotélico. Hay tres campos que constituyen el arco que une toda la cosmovisión: la política, la metafísica y la ética.

No se puede estudiar uno sin el otro. La metafísica, incorporando en esta denominación tanto a la ciencia del ser primero como a la ciencia del ser en general, o sea a la teología y a la ontología, elabora las categorías fundamentales que han ser utilizadas en la política y en la ética. Pero la metafísica no puede elaborar sus categorías prescindiendo de la política. Las prácticas políticas condicionan la elaboración de las categorías. La ética, por su parte, se encuentra al interior de la política.

7. Estructura de la política y contenido de sus diversos libros

Lo que conocemos como libro de la política de Aristóteles no es un libro, sino un conjunto de ocho libros escritos en distintos momentos de su evolución. Por otra parte, conocemos dos ordenamientos distintos que es necesario tener en cuenta. Uno es el ordenamiento originario, no el originario de Aristóteles, que desconocemos, sino el que llegó hasta nosotros y es adoptado por Jaeger y Ross. Otro es el que proponen Julián Marías y Newman.

Los ocho libros, a su vez, componen tres grupos diferenciados:

a) Los tres primeros libros componen lo que podemos denominar la introducción. En la ubicación de éstos no hay diferencia en ambos ordenamientos. El libro I constituye una verdadera introducción, probablemente agregada posteriormente por Aristóteles, para incorporar la economía y la crematística a la política. Contiene categorías fundamentales, previamente establecidas en la metafísica, que luego desarrollaremos.

Los libros II y III pertenecen al período intermedio. Fueron escritos probablemente mientras Aristóteles se encontraba en Asos. El libro II contiene las críticas que formula a las constituciones que considera ideales, especialmente a la *República* y a las *Leyes* de Platón, y a las constituciones de Esparta, Creta y Cartago, consideradas en general como constituciones ejemplares. El libro III está dedicado a la teoría del ciudadano y a la clasificación de las constituciones. Se detiene finalmente en la monarquía y en sus diversas formas.

b) Hay un segundo grupo formado por dos libros que figuran como VII y VIII en el ordenamiento de Jaeger-Ross, y como IV y V en el de Julián Marías-Newman. Tratan de la denominada polis ideal. El libro VII (IV) se refiere propiamente a la polis ideal, es decir a todo aquello que debe poseer para ser la mejor. El VIII (V) programa la educación de los jóvenes para formar la polis ideal.

c) Finalmente nos queda un tercer grupo formado por los libros IV, V y VI en el ordenamiento de Jaeger-Ross, y por los VI, VII y VIII en el otro. Es el grupo de libros pertenecientes sin duda a la etapa del Liceo, que tiene como base el estudio de 158 constituciones. El libro IV (VI) trata de la mejor constitución posible. El V (VII) sobre la inestabilidad de las polis, y el VI (VIII) sobre las democracia y la oligarquía.

De modo que sintéticamente nos quedaría el siguiente cuadro:

Jaeger-Ross:

Introducción Parte empírica Estado ideal

I - II - III IV - V - VI VII - VIII

Marías-Newman:

Introducción Estado ideal Parte empírica

I - II - III IV - V VI - VII - VIII

Es evidente que la parte empírica forma parte de la última etapa del pensamiento de Aristóteles. En ese sentido, Marías y Newman tendrían razón en su ordenamiento. Pero el texto de la política no llegó a nuestras manos de esa manera: tal cual fue descubierto, presentaba el ordenamiento que han conservado Jaeger y Ross. El reordenamiento a que se sometió dicho texto, tal como acontece en Marías-Newman, es lo que no se debe hacer con ningún texto. Porque, como dice Jaeger, si ante cada nuevo descubrimiento reordenamos el texto, nunca tendremos un texto.

Todos los textos suelen tener interpolaciones que se les hicieron en diversas etapas. Es tarea de la crítica estudiar dichas interpolaciones, interpretarlas, pero no cambiar el texto. A nadie se le ocurre reordenar un texto como la Biblia, que ha sido escrito a lo largo de once siglos, con las más diversas interpolaciones.

Por otra parte, no nos es posible saber exactamente en qué orden dejó los libros Aristóteles. El orden en que fueron encontrados tiene un sentido. Efectivamente, luego de los libros introductorios viene el desarrollo del cuerpo doctrinal contenido en los tres libros de la parte empírica. Los libros de la polis ideal quedan finalmente como utopía, como horizonte al que debe tender toda polis. De modo que por nuestra parte adoptamos el ordenamiento de Jaeger-Ross, poniendo entre paréntesis el otro.

8. Categorías clave

En el libro I, probablemente agregado posteriormente a la introducción que comenzaba con el libro II, Aristóteles coloca como premisas para la filosofía política una serie de categorías desarrolladas en la metafísica. Nos detendremos brevemente en las fundamentales.

- *La polis es la comunidad suprema*

La polis es definida como la comunidad -*koinonía*- suprema -*kyriotáte-,* "que comprende a todas las demás". Por otra parte, como "toda comunidad está constituida en vista de algún bien", la comunidad suprema que es la polis debe estar construida en vista del bien supremo.

La polis es la comunidad suprema. No es cualquier tipo de asociación, sino una asociación especial, una *koinonía*, una vida en común. El lazo que cimenta esta comunidad no es otro que la amistad – *filía*. Aristóteles le dedica los libros VIII y IX de la *Ética nicomaquea,* pues "en cada una de las politeias la amistad aparece en la misma medida que la justicia" (EN VIII cap. XI).

Para Platón era la justicia la que cimentaba la unión de todos los miembros de la polis. Aristóteles coloca la amistad al mismo nivel que la justicia. No puede haber polis sin *koinonía*, sin comunidad, la cual es impensable sin la *filía,* sin la amistad. Si no existe la amistad, no se tendrá una polis, una comunidad que merezca tal nombre, sino sólo una "alianza"-*symajía-,* en la cual la ley es simplemente un "convenio" -*synthéke-*, tal como lo especifica Aristóteles en el libro III.

En una bella definición Aristóteles concluye: "La polis es la comunidad de familias y de aldeas en una vida perfecta y autosuficiente, y ésta es, a nuestro juicio, la vida feliz y hermosa". Es evidente que nos encontramos con una definición muy cercana al platonismo. Entendemos que Aristóteles no se desprenderá nunca de esta concepción, si bien la mantendrá en su etapa del Liceo como un ideal, una utopía, que debe estar presente pero no debe ser confundida con la polis mejor posible, de la que tratará en el Libro IV (VI), el primero de la parte empírica.

Aristóteles habla de la vida "perfecta". En griego "perfecta" se dice *teléia*, palabra derivada de *télos*, que significa fin, finalidad. La vida perfecta es aquella que cumple su finalidad, la que le es intrínseca. Esta finalidad está constituida por la *eudaimonía*, que traducimos por "felicidad", pero que en griego está cargada de un sentido afectivo

mayor. *Eu* significa bueno, benigno, y *daímon* es demonio, dios, divinidad. El concepto está emparentado con lo religioso.

- La polis es autosuficiente

> "La polis es la comunidad perfecta de varias aldeas que tiene, por decirlo así, el extremo de toda autosuficiencia, y que surgió por causa de las necesidades de la vida, pero que existe ahora para vivir bien -*eû dsên*-".

La polis es autosuficiente o autárquica. Se acerca al concepto de sustancia definido en la metafísica. La polis no es un accidente sino una sustancia, es decir, un ser que se autobasta, que no depende de otro para la satisfacción de todas la necesidades, no sólo materiales sino también espirituales, de manera que sus miembros, los ciudadanos, puedan "vivir bien", es decir, realizando todas sus potencialidades humanas.

En la formulación de la polis ideal que Aristóteles elabora en el libro VII (IV) la autosuficiencia es el criterio fundamental para determinar la cantidad de población, la extensión del territorio, la cantidad de funciones o servicios que debe tener la polis para ser realmente la polis ideal que proporcione todos los medios para que el hombre libre pueda vivir la mejor vida posible, la vida contemplativa.

- La polis existe "por naturaleza"

> "De modo que toda polis es por naturaleza -*fysei*- si lo son las comunidades primeras; porque la polis es la finalidad de ellas y la naturaleza es finalidad. En efecto, llamamos naturaleza de cada cosa a lo que cada una es, una vez acabada su generación, ya hablemos del hombre, del caballo o de la casa".

Ya conocemos, por la metafísica, las cuatro causas. Sabemos también que en último término se reducen a una. La naturaleza es la esencia o forma. Es la causa formal. Afirmar que la polis es por naturaleza, significa que es por esencia. La polis no existe accidentalmente, sino esencialmente. No puede no existir desde el momento en que existen seres humanos, pues éstos son esencialmente políticos, como veremos inmediatamente después. Pero además la naturaleza es finalidad -*télos*. Es causa final.

- El hombre es por naturaleza un animal político

"De todo ello resulta, pues, manifiesto que la polis es una de las cosas naturales y que el hombre es por naturaleza un animal político -*politikón dsôon*- y que el apolítico por naturaleza y no por azar o es mal hombre o más que hombre".

"La polis es una de las cosas naturales", es decir, de las cosas "por naturaleza", por esencia. El hombre es "por naturaleza", por esencia, un "animal político", esto es, "un animal de la polis". En lugar de "animal político" se suele traducir "animal social". Entiendo que de esa manera no se es fiel al verdadero pensamiento aristotélico. Aristóteles afirma que la participación en la polis como ciudadano es algo "por naturaleza", algo esencial al ser humano.

El ser humano es político por naturaleza. Aristóteles, como buen griego, pensaba que la polis era el ámbito esencial del ser humano como tal. Quien se encuentra fuera de la polis es mal hombre, un hombre disminuido, o más que hombre, un dios.

- El hombre es por naturaleza un animal que tiene logos

> "El hombre es el único animal que tiene palabra" que no se debe confundir con la voz, que también tienen los demás animales. Pero la voz sólo sirve para manifestar "el dolor y el placer", mientras que "la palabra es para manifestar lo conveniente y lo dañoso, lo justo y lo injusto , y es exclusivo del hombre, frente a los demás animales, el tener, él solo, el sentido del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto, etc., y la comunidad de estas cosas es la que constituye la *oikía* y la polis".

El hombre es el único *dsóôn lógon éjon,* el único que tiene logos, es decir razón-palabra. Los demás animales sólo tienen *foné,* voz. Pueden dar gritos de dolor o de alegría, pero no pueden manifestar lo que es dañoso o bueno. No tienen el sentido de lo justo e injusto, no tienen sentido ético.

Sólo el animal que tiene sentido ético, es decir, que tiene lógos, razón-palabra es el que habita la oikía, la casa y la polis. Estos son ámbitos de la ética. Son los ámbitos en los que los hombres son realmente hombres.

- La polis es anterior a la oikía

"La polis es por naturaleza anterior -*próteron*- a la oikía, a la polis y a cada uno de nosotros, porque el todo es necesariamente anterior a la parte". Se trata de la anterioridad de naturaleza o de esencia, no de la anterioridad temporal. El cuerpo es anterior a la mano, en este sentido. No es anterior porque se forme antes que la mano. Ello es imposible. Se forman al mismo tiempo. Pero la mano no es sin el cuerpo, mientras que éste sí es sin la mano.

> "Es evidente, pues, que la polis es por naturaleza y anterior al individuo, porque el individuo separado no se basta a sí mismo, será semejante a las demás partes en relación con el todo, y el que no puede vivir en comunidad, o no necesita nada para su propia suficiencia, no es miembro de la polis sino una bestia o un dios".

Fuera de la polis, fuera de la koinonía, el hombre no es, pues pierde su autosuficiencia. Deja de ser sustancia para convertirse en accidente. Fuera de la polis sólo pueden vivir, es decir, ser autosuficientes, las bestias por abajo, y dios o los dioses por arriba.

- *El ciudadano y su virtud*

No todo habitante de la polis es ciudadano, pues "el ciudadano -*polítes*- sin más por nada se define mejor que por participar en la justicia -*krísis*- y en el poder -'*arjé*-", afirma Aristóteles en el Libro III.

Administrar justicia significa separar, distinguir, discernir lo bueno de lo malo, lo justo de lo injusto. *Krisis*, del verbo *kríno*, significa separación. El juez separa, distingue. El administrar justicia es una característica esencial del ciudadano. Pero además debe participar de la '*arjé.* Esta palabra significa principio, origen, causa primera. Entre otras definiciones aristotélicas de la filosofía está la de ser "la ciencia de los primeros principios", es decir, de las primeras '*arjaí.* Los primeros principios mandan. De allí el significado de mando, poder.

Naturalmente, se participa de distinta manera del poder. Algunos ejercen el poder supremo por un tiempo determinado. Pero todos los ciudadanos ejercen el poder al participar como miembros de la *ekklesía*, o sea de la asamblea. Quedan excluidos de la ciudadanía muchos habitantes de la polis como los metecos y los esclavos. Hay también ciudadanos imperfectos, o no plenos, como los niños y los ancianos.

La virtud que distingue al ciudadano no es necesariamente la del hombre bueno, pues depende del régimen de gobierno o forma de polis a la que pertenezca. No es lo mismo ser ciudadano de una monarquía, de una aristocracia o de una democracia. "La virtud de un ciudadano digno parece consistir en ser capaz tanto de mandar como de obedecer bien", y es fácil entender que no es lo mismo mandar y obedecer en una monarquía que en un democracia.

9. La mejor polis posible (Libro IV (VI))

En el Libro IV Aristóteles despliega toda su concepción sobre la polis mejor posible. Nos introducimos, de esa manera, en el pensamiento maduro de Aristóteles, que tiene detrás de sí el análisis de 158 polis. Lo tomaremos como centro de nuestra exposición de la filosofía política de Aristóteles, moviéndonos hacia otros libros cuando ello sea necesario o conveniente. Las citas están tomadas de la edición de Julián Marías que figura en la bibliografía. Para mayor comodidad indicaremos sólo la página.

Es necesario tener presente que Aristóteles escribe este libro, junto con el V y el VI, al mismo tiempo que escribe los libros Z, H, TH (VII, VIII, IX) de la *Metafísica* y la *Etica nicomaquea.*

9.1. Status quaestionis / Categorías

"En todas las *téjne* y en todas las *epistéme* que no son parciales, sino que abarcan por completo un género de objetos, corresponde a una sola considerar lo referente a cada género" (p. 166). Las *téjne* que se suele traducir por "arte" son los saberes poiéticos que ya hemos considerado.

Ergo: en lo referente a la *politeía* "corresponde a una misma ciencia considerar cuál es la mejor y qué cualidades debería tener para responder mejor a nuestros deseos si no existiera ningún obstáculo exterior y qué *politeía* es adecuada a quiénes". Aristóteles está hablando aquí de una ciencia práctica: la ciencia arquitectónica.

La política como ciencia distingue entre la *politeía* mejor -*aplôs,* en absoluto; la mejor -*`ek tôn `ypokeiménon*- según las circunstancias, y la que está fundada -*'ecs `ypothéseos*- en un supuesto previo.

Son tres casos distintos que serán tratados pormenorizadamente. El de la mejor politeia posible es el caso de la polis ideal. Aristóteles ya la trató en los Libros VII-VIII (IV-V), con rasgos en los que se deja ver la influencia platónica. Aristóteles nunca eliminirá este libro, lo cual no puede menos que significar que juzgó importante conservar esta polis utópica como horizonte de toda su construcción teórica.

La polis mejor "según las circunstancias" es la mejor posible, es decir, la mejor dadas las circunstancias en las que es necesario construirla. Esta es la polis del realismo aristotélico, si así puede llamarse. Es la teoría de la polis que tiene como base el estudio de las 158 polis diversas, y es precisamente la polis de la que trata el Libro IV (VI) que ahora comentamos.

El último caso, el de la polis "en un supuesto previo", se refiere a la *politeía* que ya está instalada, que no es la mejor posible, pero que sería desastroso querer cambiar. También esta polis debe ser estudiada por la ciencia política. Es necesario saber cómo conservarla. Será estudiada en diversos libros. Aquí entra incluso la tiranía, estudiada en el libro V (VII).

> "Al legislador no deben ocultársele cuántas son las variedades de cada *politeía* y de cuántas maneras pueden componerse -*syntíthentai*-. La *frónesis* le hará ver también las mejores leyes y las más adecuadas a cada *politeía ,* pues las leyes deben darse -*títhesthai*- y todos las dan a las *politeías* y no las *politeías* a las leyes" (p. 167).

El legislador debe tener en cuenta tanto el tipo de politeia al que debe dar las leyes, como las diversas circunstancias de dicha politeia. Dicho conocimiento se lo proporciona la *frónesis*, saber volcado a la praxis, como hemos visto. Se trata, naturalmente, de la praxis política. Podemos detectar de esta manera el cambio que ha habido entre la época de la Academia, cuando Aristóteles escribió el *Protréptico*, y la época del Liceo, a la que pertenece este libro IV.

Las leyes deben ajustarse a la politeia en cuestión y no al revés: texto claramente antiplatónico. No se trata de construir una polis ideal, con leyes ideales. No están primero las leyes construidas mentalmente para luego ajustar a la politeia a las mismas, sino al revés. Primero la

realidad de la polis en cuestión, y luego las leyes que le corresponden. Montesquieu lo tendrá en cuenta al plantear la necesidad de ajustar las leyes al "espíritu" de la sociedad para la que se establecen.

> "*Politeía* es la organización de los poderes en las *polis* -*politeía mèn gàr esti tácsis taîs pólesin `e perì tàs 'arjás-,* cómo se distribuyen, cuál es el elemento soberano -*tò kùrion*- y cuál el fin de la *koinonía* en cada caso" (pp. 166-167).

La politeia es el régimen político, la organización del Estado que comprende: organización y distribución de los poderes, determinación del poder soberano, y, finalmente, la finalidad que debe cumplir la comunidad, es decir, la polis como comunidad.

9.2. Tipos de politeias o formas de gobierno

Aristóteles distingue entre *politeías* rectas -*'orthaí*- y tres desviaciones -*parekbáseis*. Las politeias rectas son la monarquía, la aristocracia y la politeia o república, y las desviaciones son la tiranía, la oligarquía y la democracia. En la *Etica nicomaquea* Aristóteles dice de la politeia que "por estar fundada en el censo de la propiedad podría llamarse apropiadamente timocracia, por más que la mayoría acostumbre llamarla *politeia*"(EN VIII, cap. X).

Es una verdadera tipología cuya ascendencia platónica es evidente. No tiene como base la empiria. Se trata de una construcción teórica, semejante a la formulación de los tipos weberianos. Aristóteles utiliza dos criterios para hacer esta tipología: "quién gobierna y cómo gobierna" (NB p. 34).

Aplicando el primer criterio, el de la cantidad, los tres tipos resultan con claridad tanto en las formas rectas como en las desviadas. Si gobierna uno solo la politeia será monarquía o tiranía; si gobiernan unos pocos, será aristocracia u oligarquía; si gobiernan todos o la mayoría, será *politeia* o democracia.

El segundo criterio, de la cualidad o valoración, resulta en la tipología de las politeias rectas, es decir, buenas, aprobadas, y las desviadas, malas, reprobadas. Si se atiende al bien común la politeia es recta, y es desviada si el que tiene el poder o los que tienen el poder lo utilizan sólo para ellos. Estos están constituidos "sobre la base de la virtud provista de recursos".

A continuación Aristóteles formula un programa de investigación de acuerdo a los siguientes puntos:

1) Variedades de cada *politeía,* puesto que hay varias formas de democracia y de oligarquía".

2) La más universal y preferible después de la mejor, mirando preferentemente a la aristocracia.

3) Cuál de las otras es preferible "pues quizá algunos necesitarán más bien una democracia que una oligarquía, y otros más bien ésta que aquélla".

4) Distintas formas de democracia y oligarquía (Libro VI (VIII)).

5) Destrucción y conservación (Libro V (VII)).

Monarquía y aristocracia son para Aristóteles las mejores formas de gobierno si se las considera en sí *-aplôs-,* pero las polis no se rigen por esas formas de gobierno. La mayoría tiene politeias que fluctúan entre la oligarquía y la democracia. En consecuencia, la investigación tendrá esas politeias como tema central.

9.3. Causas de la existencia de diferentes politeias

La causa es que "toda *polis* tiene varias partes": familias, ricos, pobres e intermedios. Como si esto fuera poco, Aristóteles aclara que "los ricos están armados y los pobres sin armas" (p. 169).

Luego hace una distinción entre la composición del pueblo y la de los ciudadanos distinguidos. En el pueblo, Aristóteles detecta la existencia de campesinos, comerciantes y obreros. Entre los segundos nos dice que las diferencias se establecen de acuerdo a la riqueza, el linaje y la virtud. Son criterios para distinguir los estamentos.

Pero Aristóteles no deja de subrayar la importancia de la riqueza, que se manifiesta especialmente en la posibilidad de criar caballos, pues esto otorga un poder especial. Efectivamente, "en los tiempos antiguos todas las *polis* cuya fuerza consistía en caballería estaban gobernadas por oligarquías" (p. 170).

Como "la *politeía* es una ordenación de los poderes -*'arjón*-, que todos distribuyen según el poder de los que participan de ellas o según alguna igualdad común a todos ellos", "es forzoso que existan tantas *politeías* como ordenaciones". Pero de hecho, existen dos formas de *politeías*, "la democracia y la oligarquía", pues la aristocracia es llamada oligarquía, y la democracia *politeía.*

El tema de la diferenciación de las distintas politeias es de suma importancia para Aristóteles. Precisamente, una de las críticas centrales a la filosofía política platónica es el concepto de unidad. Para Platón, el concepto de unidad es unívoco. Se entiende de una sola manera. Aristóteles, en cambio, entiende que tanto el ser como lo uno, o el ser y la unidad "se dicen de distintas maneras" (MF E 1026 a 33). Una es la unidad de una piedra, otra la de un árbol, otra la de una oikía, otra la de las distintas polis.

9.4. Formas de democracia y de oligarquía

A Aristóteles les preocupan fundamentalmente la democracia y la oligarquía, porque las polis fluctúan entre esos dos sistemas de gobierno. Es importante por lo tanto saber en qué consisten. "Es una democracia cuando los libres y pobres, siendo los más, ejercen la soberanía, y una oligarquía cuando la ejercen los ricos y nobles, siendo pocos".

En consecuencia Aristóteles entiende por democracia a aquella polis en la cual son más numerosos "los libres y pobres", es decir, los libres que son pobres. La democracia, por lo tanto, es el gobierno de los pobres. Si el gobierno lo ejercen los que son "ricos y nobles, siendo pocos", se trata de una oligarquía (p. 172).

Definida de esa manera la oligarquía, se confunde con la aristocracia. Es probable que el texto sea incompleto, pues Aristóteles se preocupa de distinguirlas claramente, siendo la aristocracia una "forma recta", y la oligarquía en cambio una "desviación". Es por ello que Aristóteles vuelve sobre la aristocracia: "El nombre de aristocracia puede aplicarse legítimamente a la politeia que hemos estudiado en los primeros libros -*lógoi* (pues la politeia constituida por los absolutamente -*'aplôs*- mejores en virtud, y no según un supuesto determinado, es el único que puede denominarse aristocracia, ya que sólo en ella el mismo varón - *'o aútós 'anèr*- en absoluto es a la vez hombre bueno y buen

ciudadano, mientras que en las demás los ciudadanos son buenos desde el punto de vista de su politeia)" (pp. 180-181).

Esta caracterización de la aristocracia es notable, pues revela una de las contradicciones fundamentales en las que se mueve Aristóteles. Su opción para las polis griegas es la *politeia* en sentido específico, que se suele traducir por "república", basada en los "sectores medios" -*mésoi*. Sin embargo, admira a la aristocracia, a los sectores altos que tienen riqueza y poder. Naturalmente, les exige que sean virtuosos. Al hablar de la *politeia* en sentido específico volveremos sobre el tema. Sabemos por el Libro III que ser buen ciudadano no es lo mismo que ser buen hombre. Sólo en la aristocracia se da la plena coincidencia del hombre con el ciudadano.

Habiendo clarificado concepciones de la oligarquía y la democracia, se da a la tarea de hacer la clasificación de las distintas partes de la polis, o sea, de los distintos estamentos. Distingue ocho estamentos pero sólo enumera siete, lo cual significa que parte del texto se ha perdido. Los estamentos enumerados son los siguientes: campesinos, artesanos, comerciantes, jornaleros, militares, ricos y funcionarios públicos (pp. 173-175).

Las partes o estamentos principales son "los ricos y los pobres. Además, como generalmente los ricos son pocos y los pobres muchos, estas partes de la ciudad aparecen como contrarias, de modo que la preponderancia de una u otra constituye las politeias, y éstas parecen ser dos: la democracia y la oligarquía" (p. 175).

Estas dos politeias, a su vez, conocen distintas formas. Aristóteles se detiene en cada una de ellas. Enumera cinco formas de democracia y cuatro de oligarquía. El criterio fundamental consiste en las condiciones de participación.

9.5. La politeía

> "La *politeía* es, en términos generales, una mezcla -*mícsis*- de oligarquía y democracia: las que se inclinan a la democracia suelen llamarse *politeías*, y las que tienden más bien a la oligarquía, aristocracias" (p. 182). Aristóteles no utiliza ahora la precisión que exigiría el tratamiento científico. Se atiene a la

empiria, a la denominación general. Por eso dice "como hablando en general" -*'os 'aplôs 'eipeîn-.*

Como acertadamente observa Jaeger, mientras en el Libro III la oligarquía constituye una desviación de la aristocracia, y la democracia una desviación de la *politeía*, en el Libro IV entran como partes integrantes de la *politeia* mediante la cual se podrán superar las crisis en las que se ven envueltas las polis.

Aristóteles no renuncia a formular una tipología al estilo platónico, pero no intenta hacer entrar a las polis en la camisa de fuerza de una polis ideal tal como es formulada en la tipología. El principio formulado en la *Metafísica*, "ser se dice de muchas maneras", significa que no hay un único tipo de polis, una única polis ideal a la que todas las polis deben adecuarse. Las polis en general son mezclas. Sobre esas mezclas debe trabajar el legislador si efectivamente quiere contribuir a superar la crisis en que se encuentran todas las polis.

Por ello, es necesario que el legislador sepa qué leyes son necesarias, pues "las leyes pueden ser las mejores posibles para ellos o las mejores en absoluto". Las leyes idealmente mejores no siempre son las mejores para una polis determinada. Pueden, incluso, ser contraproducentes. Es fundamental tener en cuenta de qué polis se trata, de qué politeia y en qué condiciones se encuentra.

Así el legislador deberá tener en cuenta que "el principio de la aristocracia es la virtud, el de la oligarquía la riqueza, y el de la democracia, la libertad". Las leyes, en consecuencia no pueden ser las mismas para estas distintas politeias. La virtud debe ser el fundamento de las leyes de una politeia aristocrática, pero además es necesario ver las circunstancias particulares de la aristocracia de que se trata. Lo mismo dígase de las otras politeias.

Como "en la mayoría de las *polis* existe la forma -*eídos*- llamada *politeía*", que consiste en una "mezcla de ricos y pobres" que se estructuran como oligarquía y democracia, Aristóteles se preocupa por elaborar principios fundamentales para formar una *politeia.* Se trata de mezclar la democracia con la oligarquía. Tres son los modos conducentes:

1)Incorporar un término medio común de los caracteres de ambas legislaciones, por ejemplo: mezclar la multa que en las oligarquía se impone a los ricos si no la ejercen, con el salario que en las democracias se paga a lo pobres.

2)Incorporar un término medio común de lo que cada una exige. Por ejemplo, "democracias no exigen propiedad alguna, o muy pequeña, para participar en la *ekklesía*; las oligarquías exigen una gran propiedad. El término común no será ni uno ni otro, sino el medio -*tò méson*- entre ambas propiedades".

3)"El tercer modo es una combinación de las dos instituciones, parte de la oligárquica y parte de la democrática (pp. 183-184).

Aristóteles concluye esta propuesta afirmando que democracia y oligarquía "están bien mezcladas cuando la misma *politeía* puede ser llamada democracia y oligarquía", y pone como ejemplo a Esparta.

9.6. La mejor politeía

En la filosofía política del Aristóteles maduro, que desarrolla su actividad en el Liceo, es fundamental el tema de la mejor *politeia posible.* Trata de aclarar "cuál es la mejor politeia -*'aríte politeía*- y cuál es la mejor clase de vida para la mayoría de las polis y para la mayoría de los hombres, sin asumir un nivel de virtud que esté por encima de personas ordinarias, ni una educación que requiera condiciones afortunadas de naturaleza y recursos, ni una politeia a medida de todos los deseos, sino una clase de vida tal que pueda participar de ella la mayoría de los hombres y una politeia que esté al alcance de la mayoría de las polis" (p. 186).

Se trata de encontrar "la mejor politeia" no en términos absolutos, como ideal o utopía, sino como posibilidad real, para que "la mayoría de los hombres", y no la minoría, ya sean los ricos o los nobles, en "la mayoría de las polis" puedan vivir "la mejor vida" -*'áristos bíos*.

Recurre a la *Etica nicomaquea*: "Si se ha dicho con razón en la *Etica* que la vida feliz es la vida sin impedimento de acuerdo con la virtud, y que la virtud consiste en un término medio, necesariamente la vida media -*méson bíon*- será la mejor, por estar el término medio al alcance de cada uno".

Por otra parte, en la polis "hay tres elementos: los muy ricos, los muy pobres y, en tercer lugar, los intermedios -*mésoi*- entre unos y otros;

y puesto que hemos convenido en que lo moderado y lo intermedio es lo mejor, es evidente que también cuando se trata de la posesión de bienes, la fortuna -*ktésis*=posesión- media -*mése*- es la mejor de todas, porque es la que más fácilmente obedece a la razón" (p. 186).

El término medio o mediedad -*mesótes*- es una de las categorías centrales de toda la filosofía aristotélica en lo social, en lo político, en la ética y en la ontología. Nos detendremos, pues, en cada uno de estos niveles:

a) Nivel social

En el ámbito social o político-social, el término medio está constituido por el sector medio o "los intermedios" -*mésoi*-. Es importante tener en cuenta que desde el principio, como veíamos en el contexto, se forma un sector medio que entra en contradicción con los eupátridas.

Aristóteles se pronunciará por esos sectores medios para asegurar una polis estable en la que se pueda llevar la mejor vida, y da las razones para ello:

> -*Obedecen a la razón*. "Los que son demasiado hermosos, fuertes, nobles, ricos, o por el contrario, los demasiado pobres, débiles o despreciados, difícilmente se dejan guiar por la razón, pues los primeros se vuelven soberbios y grandes malvados, y los segundos malhechores y capaces de pequeñas maldades, y de los delitos unos se cometen por soberbia y otros por maldad" (pp. 186-187).
>
> -*La filía y la koinonía se dan en ellos.* La polis es una comunidad, no una mera asociación. El lazo de la comunidad es la amistad -*filia*-. Pero ésta se da entre "elementos iguales y semejantes en el mayor grado posible", precisamente lo que se da en el sector medio.
>
> -*Tienen mayor estabilidad.* Ello es así "porque ni codician lo ajeno como los pobres, ni otros desean lo suyo, como los pobres lo que tienen los ricos, y al no ser objeto de conspiraciones ni conspirar, viven en seguridad" (p. 187).

-Están libres de sediciones -stáseis-. "Que la politeia intermedia es la mejor, es evidente, puesto que es la única libre de sediciones -*stáseis*-. En efecto donde el sector medio es numeroso es donde menos sediciones y disensiones civiles se producen" (p.188).

-Los mejores legisladores -nomothétai- han salido de los méson. Aristóteles pone como ejemplos a Solón, Licurgo y Carondas.

b) Nivel político

En el ámbito político la mediedad está expresada por la *politeia.* Aristóteles deja de lado la monarquía y la aristocracia porque en la situación en que se encuentran las polis, son regímenes ideales, impracticables. Sus análisis se centran en la oligarquía y la democracia, las dos politeías que eran hegemónicas de diversas formas. Su propuesta será combinarlas de manera tal que conformen una verdadera *politeia*, una polis gobernada por el sector medio.

c) Nivel ético

En la ética la mediedad se aplica a las virtudes éticas. "La virtud es, por tanto, un hábito selectivo, consistente en una posición intermedia -*'en mesóteti*- para nosotros, determinada por la razón y como lo determinaría el hombre prudente -*frónimos*-"(EN II cap. VI). El término medio -*mesótes*- es el criterio para determinar la virtud ética. Pero no se trata de una determinación taxativa o exacta. El hombre prudente, el de la *frónesis*, es quien determina dónde se sitúa el término medio en cada caso.

d) Nivel ontológico

En el nivel ontológico la doctrina de la mediedad se expresa como la concepción de la "episteme del ser en general" o del "ser en cuanto ser". La contradicción que se le plantea a Aristóteles entre la ciencia del

ser primero y la ciencia del ser en general se corresponde con la contradicción entre la aristocracia y los sectores medios.

Aristóteles se ha pronunciado por los sectores medios. Son éstos los que pueden asegurar la estabilidad de la polis en crisis. La episteme que fundamenta esta opción es la episteme del ser en general" o del "ser en tanto que ser". El ser en general es el ser del que todos participan. Se trata de una concepción democrática de la episteme.

Pero Aristóteles nunca dejó de admirar a la aristocracia. Puede verse aquí una influencia del platonismo, pero ello no es suficiente. Hay en él un sentido aristocrático, de élite. La vida teorética es la vida de algunos. Sin duda, sus contactos y su vida, ya sea en la corte del rey de Macedonia o en las cercanías del tirano Hermias, han influido en esta atracción por los grupos aristócratas.

Es por ello que no puede dejar de lado la concepción de la episteme del ser primero, concepción aristocrática en la medida en que el conocimiento del ser primero, el theós, está reservado para pocos. La solución que intenta en el Libro E (VI), afirmando que "la filosofía es universal porque primera", tiene todos los visos de ser una solución de compromiso, como afirma Aubenque.

9.7. Los tres elementos / El elemento deliberativo -tò bouleuómenon

Los tres elementos de toda *politeía*:

a)El deliberativo - *tò bouleuómenon-*.

b)Las magistraturas o poderes -*'ai 'arjaí-*.

c)La justicia -*tò dikácson-*.

> "El elemento deliberativo tiene autoridad sobre la guerra y la paz, las alianzas y su disolución, la pena de muerte, de destierro y de confiscación, el nombramiento de las magistraturas y la rendición de cuentas".

En la democracia, "todos los ciudadanos deciden de todas las cuestiones", pudiendo hacerlo de diversas maneras.

En la oligarquía sólo algunos ciudadanos deliberan sobre todas las cuestiones, pudiendo hacerlo también de diversas maneras.

10. Crisis de la polis

En el siglo IV, como hemos visto, la polis se encuentra en plena crisis. Las guerras médicas, la guerra del Peloponeso, la expansión del comercio hicieron de la polis un espacio demasiado estrecho. Platón intentó la solución práctico-teórica con sus obras, especialmente con la *República,* el *Político* y las *Leyes.*

Aristóteles lo hace mediante la investigación que realiza el equipo del Liceo sobre numerosas polis. Sabemos del estudio de 158 polis, de las que lamentablemente sólo conservamos el estudio de Atenas. Como resultado de ese estudio, Aristóteles escribe el libro V (VII) de la *Política.*

Aristóteles centra el estudio en la *stásis*, es decir en la revolución, en el sentido de una intervención activa, violenta, de los miembros de la polis, para producir un cambio que puede asumir diversas formas. En efecto, el cambio puede consistir en:

a)Cambiar una politeia por otra, "por ejemplo, la democracia por la oligarquía, o la oligarquía por la democracia, o ésta por la politeia y la aristocracia por aquélla" (p. 205). Éste sería el caso de lo que podemos llamar propiamente "revolución", en la medida en que es el sistema político el que se transforma.

b)Cambiar sólo las personas en el poder. Esto es propio de lo que solemos denominar golpes de Estado.

c)Acentuar o disminuir la forma de politeia establecida. Así, se tratará de hacer más efectiva y acentuada o menos efectiva y más suave la dominación oligárquica, o de hacer más efectiva e igualitaria la democracia y viceversa.

d)Alterar algún elemento de la politeia en cuestión, como "por ejemplo, establecer o suprimir alguna magistratura" (p. 205).

Para entender por qué se producen las crisis, Aristóteles dice que en primer lugar se debe "establecer el principio de que hay muchas

politeias y están de acuerdo sobre la justicia y la igualdad relativa, aunque no las consiguen" (p. 204). Este es el punto fundamental. Las politeias se fundan en la justicia y la igualdad. Este es, por lo tanto, el punto a ser clarificado.

Las polis se establecen sobre los fundamentos de la justicia y la igualdad, o mejor, sobre la igualdad. Una polis es justa cuando realiza el fundamento de la igualdad. Pero la igualdad se entiende de dos maneras: la igualdad aritmética o absoluta, y la igualdad geométrica o relativa o proporcional.

> "Las revoluciones -*stásis*- tienen pues siempre por causa la desigualdad, pero no si los desiguales tienen lo que les corresponde (pues la monarquía hereditaria sólo es desigual si existe entre iguales), y en general los que se sublevan lo hacen buscando la igualdad"(pp. 205-206).

Quienes se sublevan buscan la igualdad que según perciben se les niega injustamente. La igualdad proporcional es la que corresponde a los méritos, a la virtud o a la riqueza de acuerdo a la politeia de que se trate. En la aristocracia, por ejemplo, la igualdad consiste en que los privilegios de la virtud no superen los méritos de ésta. La igualdad debe ser proporcional a los méritos. Si se percibe que los privilegios que consiente esa igualdad son sobrepasados, comienza a gestarse la sublevación.

> "Todos están de acuerdo en que lo absolutamente justo es la igualdad según los merecimientos, pero discrepan [...] porque los unos, si son iguales en algún aspecto, creen ser completamente iguales, y los otros, si son desiguales en algún aspecto, reclaman para sí la desigualdad en todas las cosas. Por eso también las politeias son principalmente dos: la *democracia* y la *oligarquía*, porque mientras la nobleza de sangre y la virtud se encuentran en pocos, los atributos en que se fundan la democracia y la oligarquía se encuentran en más; en efecto, los nobles y los buenos no llegan en ninguna parte a ciento, pero ricos hay en todas partes"(p. 206).

Siendo diferentes las politeias, es evidente que no se pueden fundar absolutamente en una sola clase de igualdad. "Los hechos lo ponen de manifiesto, ya que ninguna de tales politeias es duradera, y la causa de ello es la imposibilidad de que de un principio inicial erróneo no resulte al cabo algún mal; por eso *se debe aplicar unas veces la igualdad numérica, y otras la igualdad según los merecimientos*" (p. 206).

La igualdad es fundamento de toda politeia, pero no la igualdad absoluta, sino la igualdad proporcional. La proporcionalidad de la justicia dependerá de la politeia en cuestión: en la aristocracia, la proporcionalidad se establece de acuerdo a la virtud; en la oligarquía, de acuerdo a la riqueza.

El problema central es la crisis de la polis. Es importante, en consecuencia, determinar cuál de las diversas politeias presenta mayores posibilidades de estabilidad. El problema se sitúa entre la oligarquía y la democracia, pues entre esas dos politeias se reparten prácticamente todas las polis. En esto Aristóteles es claro: "es más segura y menos susceptible de desestabilización la democracia que la oligarquía". Por otra parte, "la *politeia de los sectores medios - 'e 'ek tôn méson politeía-* está más cerca de la democracia que de la oligarquía, y es la más segura de las politeias de esta índole" (pp. 206-207).

Los motivos fundamentales de las desestabilizaciones son el afán de lucro, la ambición de honores, el miedo a los castigos o a la injusticia, el desprecio, el crecimiento desproporcionado de la población.

En las democracias los causantes principales son los demagogos, que utilizan varios medios como acusar falsamente, hacer irritar al pueblo contra los ricos, hacerse tiranos y utilizar la retórica. En las oligarquías, las sediciones son provocadas por la opresión que se ejerce sobre el pueblo, por la pérdida de la propia fortuna que experimentan algunos oligarcas, por vivir desenfrenadamente, y finalmente "cuando dentro de la oligarquía se constituye una segunda oligarquía".

11. Conservación de la polis

A Aristóteles le preocupa enormemente la salvación de la polis. El sustantivo *sotería* que traducimos como *conservación,* significa en realidad *salvación*. Aristóteles quiere salvar la polis. Naturalmente, salvarla es conservarla, es decir, conseguir su estabilidad. Tema central. Lejos de la polis ideal, que quedará como horizonte, como utopía, como meta a la que tender, Aristóteles se preocupa por las politeias existentes, incluso por la tiranía, porque la desestabilización es la anarquía, el desastre total.

> "En las politeias bien constituidas nada debe vigilarse tanto como que los ciudadanos no quebranten en nada la ley,

> poniendo especial cuidado en las pequeñeces, porque la transgresión se insinúa sin ser advertida, lo mismo que un pequeño dispendio, repetido con frecuencia, acaba con una fortuna" (p. 223).

Además de esta medida general, Aristóteles se detiene en medidas especiales a tomar como el presentar causas de temor, prevenir rivalidades, aumentar o disminuir las contribuciones, no permitir que nadie se enriquezca demasiado y "aumentar el sector medio -*tò méson aúcsein*-, pues así se deshacen las sediciones -*stáseis*- que tienen por causa la desigualdad"(p. 226).

Para conservar o salvar las polis es fundamental el comportamiento de los que ejercen el poder, es decir, los magistrados. Deben reunir tres condiciones: "En primer lugar, amistad -*filía*- con la politeia establecida; en segundo lugar, la mayor competencia en las tareas propias de las magistratura; y en tercer lugar, la virtud y la justicia adecuadas a cada politeia" (p. 228).

> "Además de esto, no debe echarse en olvido, como ocurre actualmente en las politeias desviadas, el término medio -*tò méson*-, pues muchas medidas que parecen democráticas destruyen las democracias, y muchas de las que parecen oligárquicas, las oligarquías" (Ibidem). "Pero entre todas las medidas mencionadas para asegurar la permanencia de las politeias es de la máxima importancia la educación de acuerdo con la politeia, que ahora todos descuidan" (229-230).

12. Conservación de la tiranía

Para la salvación de la tiranía Atistóteles recomienda dos tipos de medidas distintas y contrapuestas. El primer tipo de medidas consiste en hacer el poder tiránico "más tiránico"-*tyrannikotéra*-, y el segundo en hacerlo "más semejante a la realeza -*basilikotéra*-.

El primer tipo de medidas tiene como finalidad imponer de manera tal el poder tiránico que desaliente toda esperanza de poderlo derribar. Después de enunciar una serie de medidas, de las que sin duda Maquiavelo tomará debida nota para aconsejar al *Príncipe*, las sintetiza en tres medidas centrales:

"Primero, apocar a sus gobernados -pues un pusilánime no puede conspirar contra nadie-"; segundo, fomentar la desconfianza entre ellos, porque la tiranía no se derriba hasta que haya algunos que confíen en sí mismos [...]; y tercero, la impotencia para la acción, porque ninguno emprende lo imposible, de modo que tampoco intentará nadie derribar la tiranía sin disponer de fuerza" (240-241).

El segundo tipo de medidas es tratar de aparecer como un rey. Por lo tanto, todas las contribuciones deben aparecer como necesarias para la administración común: él debe aparecer majestuoso, de tal modo que suscite veneración y no temor; debe cultivar el valor militar y respetar a los jóvenes de ambos sexos; debe usar los placeres con moderación, adornar la polis como un verdadero guardián y no como un tirano, y preocuparse del culto a los dioses. Debe abstenerse de toda clase de violencias, cuidarse de los que se sienten agraviados, asociar a su gobierno al sector más fuerte, y aparecer como "como padre de familia o como un rey".

Siglas

AJ - Aristóteles (Jaeger)

BA - Aristóteles (Barnes)

ENI - cap. 2 Etica nicomaquea, Libro I, capítulo 2

GyP - Griegos y persas

IAO - Los imperios del antiguo oriente

LCGA - Clases y luchas de clases en la Grecia Antigua

MT - Metafísica

NB - Las teorías de las formas de gobierno en la historia del pensamiento

político (Bobbio)

Estructura de la Metafísica

La Metafísica está formada por catorce libros numerados en letras griegas y en números romanos. Se pueden agrupar de la manera siguiente:

A, a, B, G (I, 2, III, IV): forman un todo al que se une E (VI). Constituyen una introducción a la ciencia del ser en general. El libro B (III) es el libro de las aporías o contradicciones. En él Aristóteles expone las contradicciones que intenta solucionar mediante el desarrollo metafísico. Viene a ser el libro central. Todo el bloque pertenece a la etapa intermedia, salvo el libro a (II) que es un agregado posterior.

Z, H, TH (VII, VIII, IX): es el bloque central de toda la Metafísica, escrito durante la etapa del Liceo, al mismo tiempo que los libros IV, V, VI de la Política, luego de la investigación de las 158 polis. En los libros Z, H trata de la sustancia y TH sobre el acto y la potencia. Son las categorías centrales de toda la filosofía aristotélica.

D (V): es una obra independiente. Consiste en un vocabulario filosófico.

I (X): es un tratado sobre lo uno y lo múltiple, y constituye también una obra independiente.

K (XI): contiene dos partes, la primera que repite el contenido de ABG, y la segunda que es una compilación de la Física.

L (XII): contiene la ciencia del *theós.* Para Tricot es el libro en el que confluye todo el estudio de la Metafísica, su meta final. Para Jaeger, se trata de una obra independiente, escrita en la etapa intermedia, con mucha influencia todavía del platonismo. Aquí se encuentra la célebre definición del *theós* como *nóesis noéseos*.

M, N (XIII, XIV): retoman la crítica al sistema platónico en su última etapa.

Faltarían todavía algunas observaciones al esquema:

A, 9 y M, 4-5: ambos textos están dedicados a criticar las ideas platónicas. Pero A, 9 está escrito directamente contra la Espeusipo que sustituye las ideas por los números. M, 4-5, en cambio, critica a Espeusipo y Jenócrates que identifican las esencias matemáticas con las ideas.

Bibliografía

Aristóteles 1951 *Política* (Madrid: Instituto de Estudios Políticos) (Edición bilingüe. Traducción de Julián Marías y María Araujo).

Aristóteles 1983 *Etica Nicomaquea* (México: UNAM) (2da ed) (Edición bilingüe. Traducción de Antonio Gómez Robledo).

Aristóteles 1962 *Constitución de Atenas* (Buenos Aires: Aguilar).

Aristóteles 1966 *Métaphysique* (París: J. Vrin) (Traducción al francés y comentarios de J. Tricot).

Aristóteles 1986 *Metafísica* (Buenos Aires: Sudamericana) (2a. ed.).

Aristóteles 1966 *Psysique* (Paris: Les Belles Lettres) (4ª ed. 2 vol.) (Traducción al francés por Henri Carteron).

Aristóteles 1965 *Del'âme* (Paris: J.Vrin) (Traducción y notas de J. Tricot).

Aristóteles 1966 *De la génération et de la corruption* (París: Les Belles Lettres).

Aristóteles 1966 *Aristotle's Metaphysics* (Londres: Oxford). 2 vol. (Traducción y comentarios de W. D. Ross).

Aubenque, Pierre 1966 *Le problème de l'être chez Aristot* (París: P. U. F.).

Aubenque, Pierre 1972 "Aristóteles y el Liceo" en *Historia de la Filosofía* (México: Siglo XXI).

Aspe Armella, Virginia 1993 *El concepto de técnica, arte y producción en la filosofía de Aristóteles* (México: Fondo de Cultura Económica).

Barnes, Jonatham 1993 *Aristóteles* (Madrid: Tecnos) (2da. ed.).

Bobbio, Norberto 1987 *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político* (México: Fondo de Cultura Económica).

Brun, Jean 1963 *Aristóteles y el Liceo* (Buenos Aires: Eudeba).

Cassin, E., Bottero, J. y Vercouttier, J. 1973 *Los imperios del Antiguo Oriente* (México: Siglo XXI) (3ra. ed.).

Fraile, Guillermo 1956 *Historia de la filosofía (I - Grecia y Roma)* (Madrid: B.A.C.).

Heller, Agnes 1983 *Aristóteles y el mundo antiguo* (Barcelona: Península).

Hermann, Bengtson 1975 *El mundo mediterráneo en la Edad Antigua I* (México: Siglo XXI) (3ra. ed.).

Jaeger, Werner 1984 *Aristóteles* (México: Fondo de Cultura Económica).

Moreau, Joseph 1979 *Aristóteles y su escuela* (Buenos Aires: Eudeba) (2da. ed.).

Moreno Sardá, Amparo 1988 *La otra política de Aristóteles* (Barcelona: Ed. Ikaria).

Mossé, Vidal-Naquet et alii 1979 *Clases y luchas de clases en la Grecia Antigua* (Madrid: Akal) (2da. ed.).

Robin, L. 1956 *El pensamiento griego y los orígenes del espíritu científico* (México: UTEHA).

CAPÍTULO III

Agustín: El pensador político

Miguel Ángel Rossi

Agustín, el pensador itinerante

A gustín nace en el año 354 en Tagaste, pequeña ciudad costera de África del Norte cuya particularidad reside en ser punto de entrecruce y tránsito de la gran ruta imperial: pasajeros, comerciantes, militares y funcionarios circulaban cotidianamente.

Sus padres eran Patricio, pequeño propietario rural y funcionario municipal, pagano[1] de religión, y Mónica, quien desde muy joven practicará la religión cristiana y tendrá enorme influencia sobre su hijo. Pertenece sociológicamente a lo que en nuestros días podríamos denominar "clase media acomodada". A este estamento pertenecían entre otros los propietarios rurales, quienes desempeñaban determinados cargos y magistraturas intermedios del Imperio Romano en África. La mayoría de ellos eran africanos, motivo por el cual no escapan a las contradicciones de una tensión oscilante[2] entre Roma y Cartago. Su contexto familiar tampoco podrá evadirse de esta tensión; no obstante estar atravesada por la cultura romana, una prueba de ello lo constituye la lengua en que hablaban: el latín y no el púnico, que era lo típico del pueblo africano.

Tres ciudades sirven de horizonte referencial en el camino que transitará para convertirse en un gran pensador: Cartago, Roma y Milán. Tres ciudades que estarán ligadas no sólo a su periplo filosófico, sino también existencial.

Agustín en Cartago

Con respecto a su periplo en Cartago son tres los hechos en los que queremos adentrarnos:

1. Cartago no sólo será para Agustín una metrópoli cultural y religiosa, sino también un centro de innumerables diversiones: juego de circo, gladiadores, hechiceros y astrólogos atraían gran cantidad de público. Su diversión predilecta eran los espectáculos teatrales. Así lo afirma en las *Confesiones: "Arrebatábanme los espectáculos teatrales, llenos de imágenes de mis miserias y de incentivos del fuego de mi pasión (...). Amaba entonces el dolor y buscaba motivos de tenerle cuando en aquellas desgracias ajenas, falsas y mímicas, me agradaba tanto más la acción del histrión y me tenía más en suspenso cuanto me hacia derramar más copiosas lágrimas"*[3]. Después de permanecer un año en la metrópolis africana conoce a una mujer, con la que formará pareja durante quince años, y con quien tendrán un hijo al que pondrán por nombre Adeodatus.

2. Con la lectura del Hortencio de Cicerón, Agustín despierta a la filosofía: "Semejante libro cambió *mis afectos y mudó hacia ti, Señor, mis súplicas e hizo que mis votos y deseos fueran otros. De repente apareció a mis ojos viles toda esperanza vana, y con increíble ardor de mi corazón suspiraba por la inmortalidad de la sabiduría, ..."*[4].

3. Agustín se convierte al maniqueísmo, permaneciendo en dicha corriente durante 9 años. Su núcleo doctrinal estriba en sustentar un dualismo radical entre el principio del bien o de la luz, y el principio del mal o de las tinieblas. Si bien ambos principios están en permanente conflicto, es importante señalar que poseen el mismo status ontológico y que ambos son principios constitutivos de toda la realidad.

Agustín en Roma

Decide trasladarse a Roma fundamentalmente por dos motivos, el primero porque necesita evadirse de la relación con su madre, hasta tal punto que emprende su viaje a escondidas por miedo a que ella decida acompañarlo. Relata su fuga en sus *Confesiones: " Sopló el viento,*

hinchó nuestras velas, desapareció de nuestra vista la playa, en la que mi madre, a la mañana siguiente, enloquecía de dolor, llenando de quejas y gemidos tus oídos (...) porque también como las demás madres, y aún mucho más que la mayoría de ellas, deseaba tenerme junto a sí."[5]

El segundo, porque cansado de ejercer la docencia, sobre todo por el poco empeño y entusiasmo de sus alumnos, nuestro pensador presupone que en la gran metrópoli encontrará estudiantes de mayor formación y disciplina.

Ni bien llegado a la Ciudad Eterna se enferma gravemente. Lo hospeda un amigo maniqueo, oyente[6] como él. Advirtamos que en Roma los maniqueos eran muy numerosos. En este tiempo comienza la desilusión del Hiponense respecto a esta doctrina. Veamos los motivos de tal desilusión: *En Roma juntábame yo con los que se decían santos, engañados y engañadores; porque no sólo trataba con los oyentes (...) sino también con los que llamaban electos. Todavía me parecía a mí que no éramos nosotros los que pecábamos, sino que era no sé qué naturaleza extraña la que pecaba en nosotros, por lo que se deleitaba mi soberbia en considerarme exento de culpa (...). Gustaba de excusarme y acusar a no sé que ser extraño que estaba conmigo, Pero no era yo"*[7].

Lo que molesta a nuestro pensador es la ausencia de libertad y por lo tanto de responsabilidad de las acciones humanas. En contraposición al determinismo maniqueísta, confeccionará su teoría del "libre arbitrio": el hombre como único responsable de la caída original, y de todos sus pecados.[8]

Por otra parte, para Agustín los maniqueos no lograban explicar el problema del mal, una de sus mayores preocupaciones. Tal desilusión potencia en el Hiponense un nuevo contacto, el encuentro con la filosofía de los académicos. Él siente gran admiración hacia ellos, incluso nunca deja de respetarlos, aún no compartiendo sus presupuestos teóricos. Así lo expresa en sus *Confesiones: "Tenía la idea de que los más talentosos de todos los filósofos fueran los académicos, en cuanto habían afirmado que es necesario dudar de toda cosa y habían sentenciado que para el hombre la verdad es totalmente incognoscible"*[9].

Agustín ve en los filósofos académicos, más que la racionalidad de una doctrina, la interpretación de su estado de ánimo, que durante muchos años lindó con su escepticismo gnoseológico.[10]

Agustín en Milán

Se traslada a Milán para ocupar su puesto de profesor oficial de retórica. Va a escucharlo a Ambrosio[11], Obispo del lugar, más que nada para juzgar sobre su oratoria y elocuencia, dado que por su vivencia agnóstica no espera ninguna sorpresa con relación a la posibilidad de acceder al conocimiento de lo divino. Para gran sorpresa de nuestro pensador, sucede todo lo contrario.

Lo más importante del encuentro de Agustín con Ambrosio y Simpliciano será el contacto con círculos católicos y neoplatónicos de los cuales éstos formaban parte. El contacto con los neoplatónicos será fundamental para nuestro filósofo, sobre todo en lo tocante a la temática del problema del mal. El marco teórico de la vertiente neoplatónica le sirve a Agustín para comprender el mal como una privación del bien, y en tal sentido el único que posee status ontológico es el "Bien". Por otra parte, también por la influencia neoplatónica, Agustín accede a una imagen de lo divino, pero no ya en términos corpóreos, a la manera maniquea, sino de acuerdo a la idea de lo inteligible, noción central para los neoplatónicos.

Muchos son los perfiles y roles que nuestro pensador ha transitado a lo largo de su vida. Destaquemos algunos de ellos:

1. Se dedicó exhaustivamente a la predicación. Al respecto, Maury puntualiza: *"A pesar de la debilidad de sus bronquios y de su garganta debía subir al púlpito, casi a diario, para comentar la escritura. Tarea difícil que jamás dejó, aun cuando conociese su extrema fatiga. Y es que su público casi nada se parecía al de nuestras iglesias. Aquellos africanos vibrantes y simples no vacilaban en interrumpir al orador, ya con exclamaciones de alabanza, ya con bravos entusiastas, ora con murmullos, objeciones o apóstrofes. Algunas ocasiones, era casi una atmósfera de gente adversa"*[12].

2. Fue un excelente polemista y apologista. Algunas de sus polémicas fueron auténticas guerras de religión, tal fue por ejemplo su polémica con los donatistas. En relación con los maniqueos, sigue confrontándose con ellos en todas las ocasiones posibles. Una de sus controversias más interesantes es sin lugar a dudas la que mantiene con Pelagio, un monje muy particular, de una vida muy digna, que Agustín mismo alaba. Pelagio sostenía la inexistencia del pecado original, instancia por la cual el concepto de "gracia" perdía su significación. También

creía que la voluntad humana por sí misma era capaz de conseguir el camino de la salvación.

3. Fue un brillante analista de su propio tiempo. Basta con cotejar sus sermones y homilías para darse cuenta de esta afirmación. Ante un clima totalmente apocalíptico y desesperado, tanto para paganos como para cristianos, Agustín realiza una lectura equilibrada de los acontecimientos. Pero precisemos de cerca esta cuestión a través de algunas categorías de su obra más importante, *La Ciudad de Dios*.

Si bien es acertado decir que la primera parte de su obra estuvo destinada a refutar a aquellos que acusaban como responsables de la caída de Roma, a los cristianos, La Ciudad de Dios va mucho más allá de un mero esquema apologético. Contiene una explícita teología de la historia, la primera del pensamiento Occidental que toma al hombre y a la humanidad en su conjunto como protagonistas de la misma. Una historia que es pensada teleológica y progresivamente.

La toma de Roma en el año 410 fue el motivo principal para escribir La Ciudad de Dios. Redactada de manera discontinua, ocupa largos años de la vida del autor, aproximadamente del 410 al 426, con períodos de interrupción debidos a sus múltiples ocupaciones.

Su objetivo, así como el de muchos de sus sermones y cartas, era ofrecer un marco de contención a sus fieles, quienes se sentían agobiados y aterrados por tal devastación. No olvidemos que Roma es sinónimo de civilización, en la medida en que ha garantizado, a través de su estructura imperial, una lengua oficial común, la fluidez de las comunicaciones, la transmisión de la cultura, la vigencia del derecho, la organización comercial, la defensa de la frontera; es decir, en última instancia, las condiciones de posibilidad de la vida humana en sociedad.

Agustín es muy consciente de los hechos acaecidos. Recordemos que el Norte de África, conjuntamente con el Sur de Italia, eran lugares privilegiados en donde se exiliaban las castas gubernamentales del imperio, tanto de la nobleza como de la alta burguesía romana.

Desde Hipona, en su Homilía, da cuenta de estos sucesos: *"Horrendas noticias nos han llegado de mortandades, incendios, saqueos, asesinatos y otras muchas atrocidades, cometidas en aquella ciudad. No podemos negarlo: infaustas nuevas hemos oído, gimiendo de angustia y pena (...). No cierro los ojos a los hechos, el correo nos ha*

traído muchas cosas y sé que se han cometido innumerables atrocidades en Roma"(Sermo de Excidio Urbis Romae,3).

Tomando como punto de partida la crisis más seria de Occidente, Agustín reflexiona acerca de la historia. En uno de sus sermones, pronunciado a dos o tres meses de la caída de la ciudad eterna, le oímos decir: *" Roma no perece, Roma recibe unos azotes; Roma no ha muerto, tal vez ha sido castigada, pero no aniquilada. Tal vez Roma no perezca, si no perecen los romanos" (Sermo 81,8-9).*

Ante un clima apocalíptico generalizado tanto por cristianos como por paganos, tanto por el pueblo como por los núcleos intelectuales, Agustín contrarresta a su contexto señalando que la muerte material de una ciudad no implica la destrucción de su espíritu si sus habitantes, específicamente los romanos, siguen permaneciendo como tales, es decir conservando las virtudes que han hecho de Roma una gran civilización.

Por otra parte, y también en contraposición a una lectura apocalíptica, el Obispo de Hipona será consciente de estar presenciando el comienzo de un nuevo período histórico[13], en el cual el pueblo romano, conjuntamente con los pueblos que lo antecedieron y con los pueblos que lo sucederán, constituirán notas de una misma melodía, que es justamente el devenir de la historia.

Sin embargo, hay que destacar que no todos los hombres protagonizan la historia de la misma manera. Dos tipos de ciudadanos la constituyen, y construyen dos tipos de ciudades que coexisten en la vida terrena. La una es efímera y contingente (La Ciudad Terrena), la otra tiene la promesa de la eternidad (La Ciudad de Dios). Ambas ciudades se fundamentan en el amor, en el que se inspiran las voluntades[14] humanas. Los ciudadanos de la Ciudad de Dios toman a Dios como fin, mientras que los ciudadanos de la Ciudad Terrena toman al mundo como fin. Al respecto, dos observaciones son esenciales: la primera marca el carácter espiritual[15] - y no material o institucional- de ambas ciudades y sus respectivos ciudadanos. La segunda remarca que el problema de los ciudadanos de la Ciudad Terrena consiste en que absolutizan los bienes temporales y su dimensión temporal.

Pero Agustín no tiene ningún problema en participar en los asuntos temporales del Estado y la política. Más aún, exhorta a los cristianos a participar en ellos, pero bajo la condición de poner su corazón en Dios.

En sus últimos días, el obispo de Hipona agota sus fuerzas en defender tanto los bienes pasajeros como la esperanza en el Bien eterno. *"Él alienta y anima la resistencia material, visita a los generales, acoge a los refugiados, sostiene el ardor de los sitiados; después en el secreto de su celda, contempla el esplendor divino cuya luz ningún accidente puede alterar. Lucha por salvar una civilización y ruega por no dejar de amar el inmutable amor"(Maury, Pierre, San Agustín- Lutero-Pascal, pág.86).*

En una gran paz interior, a pesar de que los godos, al mando de Alaríco, ya habían llegado al Norte de África, el 5 de septiembre del año 430 Agustín de Hipona durmió en la belleza de su Dios.

Agustín: el pensador político

Agustín y la problemática del Estado

Muchos pueden ser los ángulos a través de los cuales abordar la problemática del Estado en Agustín. Uno de ellos, muy interesante por cierto, podría estudiar la formación histórico-social del Estado antiguo, y en tal caso tendríamos que profundizar por un lado en la lectura que realiza el Hiponense de las categorías filosófico-políticas ciceronianas, y por otro indagar acerca del mito fundante de la eternidad de Roma, para introducirnos en cuestiones del imaginario social de la época y a partir de allí concentrarnos en la lectura que hace Agustín de la *Eneida* de Virgilio.

Sin embargo, a pesar de sentirnos seducidos por esta perspectiva[16], nuestro objetivo de elección transitará por otro camino en tanto nuestra preocupación primaria consiste en realizar un abordaje de la categoría de Estado como entidad que marca su vigencia en el presente. Entendemos que el encuentro con Agustín en este punto, resulta más que interesante, sobre todo con relación a dos ejes teóricos centrales:

1. La condición de posibilidad del Estado a partir de los conceptos de "sociabilidad" e "insociabilidad".

2. La función básica del Estado como dispositivo legítimo de la coerción para asegurar una teoría del orden en la sociedad terrena.

El Estado y su condición de posibilidad

A manera de encuadre teórico, y siguiendo la óptica de Antonio Truyol Y Serra, es posible pensar el concepto de Estado en Agustín bajo tres visiones. La primera de ellas acentúa una valoración pesimista del Estado por parte del Hiponense, en tanto éste es percibido como producto del pecado. La segunda, en estricta oposición a la primera, parte de una valoración positiva del Estado en tanto éste puede interpretarse como el reflejo de la sociabilidad de la naturaleza humana. En esta perspectiva se enfatiza el carácter natural del Estado como dimensión social. La tercera considera al Estado como producto del pecado. Coincide con la interpretación pesimista, pero a diferencia de la primera, y en cierta sintonía con la segunda, cree que el Estado funciona como una suerte de remedio y reparación al estado de pecado.

La visión negativa del Estado

La interpretación negativa o pesimista del Estado ha caracterizado la mirada del siglo XIX y principios del siglo XX. En tal cosmovisión, el teólogo africano continuaría con la interpretación de la mayoría de los primeros padres de la iglesia, para quienes la sociedad política deriva directamente de las consecuencias del pecado. Tal interpretación se fundamenta en un celebre pasaje de la *Ciudad de Dios* en donde el Hiponense afirma que la consecuencia del pecado original trajo aparejada la subordinación o sujeción de los hombres entre sí, contrastando de esta manera con la igualdad natural entre los seres humanos que había caracterizado el primer orden natural y divino: *"Así la soberbia imita perversamente a Dios. Odia bajo él la igualdad con sus compañeros, pero desea imponer su señorío en lugar de Él."*[17]

Desde este enfoque, toda praxis política es considerada indigna de los ciudadanos de la *Civitas Dei*, justamente porque el Estado y la política son considerados productos demoníacos.

A modo de ejemplificación Truyol cita a Gregorovius como uno de los máximos exponentes de esta interpretación: *"Agustín consideró el imperio de los romanos, con toda su majestad dominadora del orbe, con todas sus leyes, su literatura y su filosofía, como la obra execrable de espíritus infernales"*[18].

Al respecto habría que señalar dos observaciones: la primera puntualiza la ilegitimidad de universalizar o generalizar la forma específica del Imperio Romano a la noción de Estado. En todo caso, sí queda suficientemente comprobado que lo que Agustín descalifica del Imperio Romano no es que éste sea un Estado, sino que se haya convertido en un Estado imperial, a diferencia de la República romana: *"La historia da fe de lo que amó este pueblo en su origen y en las épocas siguientes y de cómo se han ido infiltrando las más sangrientas sediciones, las guerras civiles, y de cómo se rompió y se corrompió la concordia, que es de cierta manera la salud del pueblo"*[19]. *"Si bien es cierto que no han faltado, ni faltan, naciones enemigas extranjeras contra las cuales se han librado siempre y se libran aún guerras, sin embargo, la misma grandeza del imperio ha dado origen a guerras de peor layas, a las guerras sociales y a las civiles"*[20].

La segunda observación señala que el Hiponense tiene una mirada oscilante respecto del Imperio Romano. Incluso llega a elogiarlo en la medida en que gracias a él se han podido establecer las bases de una cultura común y de un derecho para todos los hombres, si bien aclara que a un alto costo: *"Se ha trabajado para que la ciudad imperiosa imponga no sólo su yugo, sino también su lengua, a las naciones dominadas por la paz de la sociedad. Esta paz ha motivado esa abundancia de intérpretes que vemos. Es verdad, pero esto ¡a costa de cuántas y cuán enormes guerras, de cuántos destrozos y de cuánto derramamiento de sangre se ha logrado!"*[21].

Continuando con esta línea interpretativa de la visión pesimista del Estado, y tal vez como una hiperbolización de la misma, se ha acentuado la contraposición entre la *Civitas Dei* y *La Civitas diaboli,* ubicando en la primera a la Iglesia y en la segunda al Estado. Al respecto, nosotros creemos que esta lectura no puede fundamentarse bajo ningún punto de vista en Agustín: primeramente porque ambas ciudades, *Civitas Dei y Civitas diaboli,* no pueden localizarse ni institucional ni geográficamente. Y porque además dicha localización obedece a la confusión de identificar a la *Civitas Terrena* con la sociedad terrena, no observando que solamente la segunda adquiere carácter temporal e institucional, imprescindible para la vida en sociedad. Al respecto Gilson puntualiza: *"Habrá de evitarse, pues, el contrasentido, por desgracia bastante frecuente, que confunde la ciudad del diablo con las sociedades políticas como tales o, como se dice a veces, con el Estado. Las dos pueden coincidir de hecho, es decir en circunstancias históricas determinadas, pero siempre se distinguen de derecho. La verdadera definición de la ciudad terrena es totalmente diferente. La cuestión no es saber si se vive o no en una de las sociedades que comportan la tierra actualmente, lo*

cual es inevitable, sino si uno mismo ubica su propio fin último en la tierra o en el cielo"[22].

La visión positiva del Estado

Dicha visión acentúa el carácter por el cual la sociedad política se presentaría como una tendencia natural en el hombre. Tendencia que se habría dado con independencia del pecado, manifestándose ya en el estado de inocencia.

Caracterizan certeramente esta conclusión las siguientes palabras de Holstein: *"El fenómeno fundamental de la vida política es, para nuestro pensador, el intento de sociabilidad y de orden, que ya aparece en el animal, e impulsa al hombre, por la ley de su naturaleza, a buscar la comunidad y la paz con los demás"*[23].

Nosotros acordamos con esta línea interpretativa en tanto acentúa la tendencia a la sociabilidad y el orden que está implícita en la naturaleza humana: *"¿Qué milano, por más solitario que vuelva sobre la presa, no busca hembra, hace su nido, empolla los huevos, alimenta sus polluelos y mantiene como puede la paz en su casa con su compañera, como una especie de madre de familia? ¡Cuánto más es arrastrado el hombre por las leyes de su naturaleza a formar sociedad con todos los hombres y a lograr la paz en cuanto esté de su parte!"*[24].

En la perspectiva positiva del Estado, éste se comprende como la ampliación de la vida familiar, es decir, el Estado como una gran familia. En este sentido el arquetipo de mando estaría dado por el padre de familia, cuya primera obligación natural es velar por los suyos. Este deber del padre de familia también puede interpretarse en términos de autoridad en la medida en que guiar es ejercer autoridad y ser guiado es obedecer. Sin embargo, tal modelo de mando y obediencia, destinado sobre todo a conseguir la paz doméstica, puede entenderse como una prescripción del primer orden natural. Más específicamente, Agustín lo comprende en el espacio doméstico del hombre justo que vive en la fe y sirve con humildad a los suyos, que aparecen para ser guiados. Tal servicio no se nutre de una lógica de dominio, sino todo lo contrario: se inspira en el propio concepto de virtud por el cual se sustenta la obligación de cuidar a los suyos: *"Pero en casa del justo que vive de la fe y peregrina aún lejos de la ciudad celestial sirven también los que mandan a aquellos que parecen dominar. La razón es que no mandan*

por deseo de dominio, sino por deber de caridad; no por orgullo de reinar, sino por bondad de ayudar"[25].

El problema de nuestro pensador será entonces entender el concepto de autoridad política, y hasta qué punto ésta puede comprenderse en los términos de la autoridad familiar como una ampliación de la misma, o por el contrario, afirmar que ésta última pertenece a un ordenamiento totalmente diferente.

Como ya señalamos anteriormente, al hombre le fue dada la autoridad no sobre sus semejantes sino sobre los irracionales. Así lo enfatiza Agustín, señalando que los primeros hombres justos de la antigüedad fueron más pastores que reyes. En esta demarcación queda claro que el concepto de autoridad familiar, o clánico-pastoril, se diferencia cualitativamente del concepto político de rey. En este sentido, queda suficientemente probado que para Agustín el origen de la servidumbre no tiene otra explicación más que la introducción del pecado. Nadie es esclavo de nadie por naturaleza. Sin embargo, la servidumbre como castigo por el pecado es ordenada por el propio derecho divino como la única forma posible de mantener un cierto orden, cuyo sustento sólo puede darse a través de la coerción.

Agustín insiste en dos puntos: por un lado, que la servidumbre de los hombres entre sí es una condición cuyo origen no puede encontrarse en la naturaleza del hombre creado, y por otro lado, que hay una manera de ejercitar autoridad y sujeción que difieren del primer orden natural, en el cual habría que incluir a la familia.

El comentario de Agustín de que Dios no deseaba que el hombre no domine a sus semejantes nos parece más que decisivo para investir la autoridad política con el elemento esencial de la sujeción. Y en tal sentido no acordamos con la interpretación positiva del Estado, que pretende establecer una diferencia de grado y no de esencia en relación a la irrupción del pecado con respecto a la autoridad. Reconocemos que hay una tendencia natural en el hombre a buscar la comunidad con los demás, pero la irrupción del pecado debe entenderse en un sentido cualitativo en tanto éste posibilita el ejercicio, incluso como condición existencial, de la coerción social. Decir Estado es esencialmente hablar de una lógica institucional que monopolice legítimamente el ejercicio de la coerción, y como queda suficientemente señalado, ésta no tiene razón de ser en el primer orden natural. La perspectiva positiva del Estado considera que el pecado original no logra borrar o anular los postulados del primer orden natural, cuando la naturaleza humana revestía un carácter de profunda sociabilidad. Nosotros acordamos con esta visión.

Por tal motivo, seguimos hablando de sociabilidad como concepto fundante del Estado, pero a diferencia del paradigma positivo del Estado incluimos también las tendencias egoístas, agresivas e insociables de los hombres como fundamento existencial del mismo. Y en tal óptica, pensamos que el anhelo de sujeción de los hombres, que hay que diferenciar del anhelo de reunión o asociación, se inspira fundamentalmente en la lógica del dominio.

La visión ecléctica: las nociones de "sociabilidad" e "insociabilidad" como tendencias fundantes del Estado

- La sociabilidad Humana:

> *"Nuestra más amplia acogida a la opinión de que la vida del sabio es vida de sociedad. Porque ¿de dónde se originaría, como se desarrollaría y cómo lograría su fin la ciudad de Dios - objeto de esta obra cuyo libro XIX estamos escribiendo ahora - si la vida de los santos no fuese social?"*[26]

De esta cita destacamos dos niveles de reflexión, el primero de los cuales sitúa a Agustín en plena sintonía con la tradición filosófica clásica con respecto a la idea de sociabilidad humana, simbolizada por la expresión *"nuestra más amplia acogida a la opinión".* El segundo aspecto consiste en significar que dicho concepto de sociabilidad encuentra su mayor fundamentación en la vida de los santos como ciudadanos de la *Civitas Dei.*

A partir de concebir la naturaleza humana como esencialmente social, Agustín se va a preocupar por explicar cuál es la génesis de la ciudad y su ordenamiento secuencial como dinámica inherente al desarrollo social: *"Después de la ciudad o la urbe viene el orbe de la tierra, tercer grado de la sociedad humana, que sigue estos pasos: casa, urbe y orbe. El universo es como el océano de las aguas; cuanto mayor es, tanto más abunda en escollos (...). El primer foco de separación de escollos es la diversidad de las lenguas..."*[27].

Notamos que la génesis de la ciudad está en estricta relación con un criterio histórico evolutivo, impulsado por la propia dinámica de la naturaleza humana en su necesidad de vivir en sociedad. Tal secuencia también la encontramos en la *Política* de Aristóteles, con algunas

diferencias y convergencias respecto del Hiponense: *"Por tanto la comunidad constituida naturalmente para la satisfacción de las necesidades cotidianas es la casa, (...); y la primera comunidad constituida por varias casas en vista de las necesidades no cotidianas es la aldea (...), la comunidad perfecta de varias aldeas es la ciudad, que tiene por así decirlo, el extremo de toda suficiencia, y que surgió por causa de la necesidad de la vida, pero existe ahora para vivir bien"*[28].

Destaquemos coincidencias y diferencias entre ambos pensadores.

Para ambos, y a diferencia del paradigma moderno en su variante contractualista, la sociabilidad, y por ende sus instituciones que la pautan, son del orden de la naturaleza. Claro que en Agustín, a diferencia del filósofo griego, existe una apertura a lo sobrenatural o estado de trascendencia propia de todo pensador cristiano. Ambos utilizan un método histórico evolutivo como recurso epistemológico para explicar el surgimiento de la polis o ciudad.

Si bien en el caso del Hiponense algunos autores han hablado de una visión contractualista[29] de la génesis social, sustentada por un célebre pasaje de las *Confesiones: "Respecto a los pecados que son contra las costumbres humanas, también se han de evitar según la diversidad de las costumbres a fin del que concierto mutuo entre pueblos y naciones, firmado por la costumbre o la ley, no se quebrante por ningún capricho de ciudadano o forastero, porque es indecorosa la parte que no se acomoda al todo"*[30]. Ambos hacen alusión a una teoría orgánica de la vida social, donde es justamente el todo el que preside y da sentido a cada una de las partes.

Para Aristóteles la esfera de lo político sólo puede comprenderse diferenciada del ámbito de lo doméstico o privado: *"No tienen razón, por tanto, los que creen que es lo mismo ser gobernante de una ciudad, rey, administrador de su casa o amo de sus esclavos, pensando que difieren entre sí por el mayor o menor número de subordinados, y no específicamente; que el que ejerce su autoridad sobre pocos es amo, el que ejerce sobre más administrador de su casa, y el que más aún, gobernante o rey. Para ellos en nada difiere una casa grande de una ciudad pequeña..."*[31].

En el esquema aristotélico, que tomamos como la expresión más acabada del mundo griego sobre el tema, se manifiesta con claridad que lo que diferencia el espacio público o político del doméstico no puede nunca justificarse por un criterio cuantitativo, sino todo lo contrario, dado

que el orden político es cualitativamente diferente del doméstico, incluyendo a la familia en este último.

Para Agustín, empapado en este aspecto del contexto romano, la dicotomía aristotélica de lo público y de lo privado queda en parte superada por la simple razón de que la categoría de familia adquiere también resonancia política. Basta con tener en cuenta la importancia de la figura del padre de familia como arquetipo político-social conjuntamente con el carácter institucional que esta noción revestirá como legado de Occidente. De esta manera, el estado social se presenta para el Hiponense como una institución natural que surge de la proliferación de la comunidad familiar y se inserta a su vez en una sociedad mayor, la del linaje humano: *"Después de la ciudad o la urbe viene el orbe de la tierra, tercer grado de la sociedad humana, que sigue estos pasos; casa, urbe y orbe"*[32]. Es en este sentido que el Hiponense sostiene que entre familia y ciudad no hay una diferencia de esencia, sino de grado. La familia juega en dirección al orden de la ciudad. Sin embargo, Agustín no es unívoco en este punto, pues si bien muchas veces acentúa el carácter de continuidad entre la familia y el Estado, otras tantas pone especial énfasis en remarcar sus abismales diferencias. Al respecto, creemos que para nuestro pensador el concepto de familia pertenece al orden de la naturaleza, al cual también pertenece el Estado considerado en su fundamento social. Es por esta razón que puede considerarse al Estado como una gran familia con existencia previa al pecado, pero el Estado como entidad política sólo cobra existencia y sentido a partir del pecado original. Encontramos así una gran diferencia cualitativa entre el orden familiar y el Estado social con respecto al Estado considerado como entidad política, el cual posee como nota específica el ejercicio de la coerción social[33].

Por otra parte, anticipamos que la lógica que impera en el orden familiar es la del servicio, mientras que la que anima la esencia del Estado es la lógica de la sujeción y el dominio como alteración del primer orden natural.

Cierto es que el teólogo necesita concebir una articulación armónica entre la familia, a la que considera la célula básica de la sociedad, y el Estado, que como entidad superior debe demarcar la ley a la que debe ajustarse el orden doméstico: *"De donde se sigue que el padre de familia debe guiar su casa por las leyes de la ciudad, de tal forma que se acomode a la paz de la misma"*[34]. Hay sólo un caso en que el orden familiar puede y debe ir en contra del orden estatal: cuando nos encontramos con un Estado que prohibe el culto al verdadero Dios.

La familia tiene dos leyes bien definidas que debe seguir y obedecer: la natural y la civil. A su vez, tiene también dos fines: uno social y otro doméstico, interno. En tanto la ley civil no vaya contra la ley natural[35], la familia en su dinámica debe sujetarse a ella, siendo éste un medio óptimo para la conservación de la ciudad.

El otro aspecto decisivo por el cual cobra sentido hablar de la sociabilidad de la naturaleza humana se fundamenta en la vertiente judeocristiana. Desde esta perspectiva, es digno de apreciar uno de los ítems por los cuales puede diferenciarse cualitativamente el hombre del animal. Entre los animales irracionales las especies no proceden de un único individuo, a diferencia del género humano con respecto a Adán. Tal hecho conlleva la idea de la humanidad como gran familia, que por otra parte enfatiza también la valoración positiva agustiniana del principio social de la reunión, sobre todo a partir de los lazos de parentesco: *"Y ésta es la razón por la cual plúgole a Dios el que de un hombre dinaminaran todos los demás hombres, a fin de que se mantuviesen en una sociedad, no sólo conglutinados por la semejanza de la naturaleza, sino también por los lazos de parentescos"*[36].

El concepto de sociabilidad puede pensarse también desde dos instancias. La primera se refiere al contexto de la propia observación y acción divina a través de la cual se crea a la mujer como complemento social del hombre: "*Después dijo Yavé 'no es bueno que el hombre esté sólo. Haré pues, un ser semejante a él para que lo ayude'"*[37]. Por otra parte, si el hombre es creado a imagen y semejanza de lo divino, es el propio concepto de la divinidad, expresado en el misterio de la Trinidad, el que recibe un carácter de infinita sociabilidad.

En el comienzo de su opúsculo Agustín afirma que "Cada hombre en concreto es una porción del género humano y la misma naturaleza humana es de condición sociable"[38].

La insociabilidad humana

El terreno de la insociabilidad humana, en el pensamiento Agustiniano, sólo puede comprenderse y fundamentarse en alusión a la irrupción del *pecado original.* Es a partir de él que se trastocaron y pervirtieron los vínculos humanos, dando lugar a un estado de insociabilidad. Creemos indispensable señalar que esta irrupción tiene alcance universal y trastoca toda la realidad en sus múltiples

manifestaciones. Sin embargo, no debemos incurrir en el error de pensar que este estado de pecado, de insociabilidad, anula o borra las huellas de la primera creación divina, cuando el hombre era un sujeto enteramente sociable. Por esta razón, todos los hombres pueden retrotraerse, reconocerse y remitirse introspectivamente a la primera creación de Dios.

Profundicemos en este aspecto de la doctrina agustiniana. El pensamiento de Agustín puede ser caracterizado mediante dos dimensiones de carácter cualitativamente diferente. Un primer estadio que podemos denominar pre-adánico, y un segundo que podemos denominar post-adánico. Precisemos ambas dimensiones:

1. dimensión pre-adánica: debemos incluir en ella todas las consideraciones relacionadas con la primera creación y sus múltiples consecuencias, como por ejemplo el estado de sociabilidad. El hombre estaba llamado a convivir con el hombre, a guardar vínculos de horizontalidad. Debía solamente depender de Dios, sujetarse únicamente al gobierno divino, y ser señor de la naturaleza y de las demás criaturas irracionales. Tal era el orden de la creación plasmado por la voluntad divina: *"Esto es prescripción del orden natural. Así creó Dios al hombre. Domine, dice, a los peces del mar, y a las aves del cielo, y a todo reptil que se mueva sobre la faz de la tierra . Y quiso que el hombre racional, hecho a su imagen, dominara únicamente a los irracionales, no el hombre al hombre, sino el hombre a la bestia. Este es el motivo de que los primeros justos hayan sido pastores y no reyes. Dios con esto manifestaba qué pide el orden de las criaturas y qué exige el conocimiento de los pecados. El yugo de la fe se impuso con justicia al pecador. Por eso en las escrituras no vemos empleada la palabra siervo antes de que el justo Noé castigara con ese nombre el pecado de su hijo. Este nombre lo ha merecido, pues, la culpa, no la naturaleza"*[39].

2. dimensión post-adánica: con la introducción del pecado, la naturaleza humana queda imbuida de éste. Podemos hablar de "naturaleza humana caída", siendo una de las consecuencias más graves el estado de insociabilidad, real o potencial, de los humanos entre sí. Sin embargo, como precisamos anteriormente, el pecado, que incide en todos los órdenes de la realidad, no logra borrar el primer tipo de orden natural que Dios había impreso en el hombre al crearlo a imagen y semejanza suya. Por lo tanto, hay una antropología que la falta no logra anular.

Cabría preguntarse cuál ha sido entonces la causa del pecado, cuestión fundante en el pensamiento Agustiniano y que sólo puede responderse en alusión al mal uso que hizo el hombre de su libre arbitrio: *" poco se puede obrar bien si no es por el libre albedrío, y afirmaba que Dios nos lo había dado para este fin (...), si entre los bienes corporales se encuentran algunos de los que el hombre puede abusar,* (Agustín pone el ejemplo de las manos que, siendo un bien en si mismo, pueden sin embargo ser instrumento de asesinato) *¿qué hay de sorprendente si en el alma hay igualmente ciertos bienes de los que también podemos abusar?"*[40].

Agustín no se explaya demasiado acerca de la problemática de la insociabilidad humana en lo que interesa al aspecto político. Sin embargo, podemos extraer algunas consecuencias fundamentales que el pecado provocó en este aspecto.

Una de las más importantes consiste en el quebrantamiento de la comunicación entre todos los hombres: *"El primer foco de separación entre los hombres es la diversidad de las lenguas. Supongamos que en un viaje se encuentran un par de personas, ignorando una la lengua de la otra, y que la necesidad les obliga a caminar juntas un largo trecho. Los animales mudos, aunque sean de diversa especie, se asocian más fácilmente que estos dos, con ser hombres. Y cuando únicamente por la diversidad de las lenguas los hombres no pueden comunicar entre sí sus sentimientos, de nada sirve para asociarlos la más pura semejanza de la naturaleza. Esto es tan verdad, que el hombre en tal caso está de mejor gana con su perro que con un hombre extraño"*[41].

Otra de las consecuencias del pecado que guarda estricta relación con nuestra tesis en tanto fundamento del Estado, consiste en la introducción de relaciones de jerarquía y no de horizontalidad en los vínculos humanos. Desde esta óptica surge la categoría de dominio, o más precisamente de "servidumbre". Sin embargo, es esencial enfatizar que estas relaciones de jerarquía presentes en la Sociedad Terrena son necesarias para el mantenimiento del cuerpo social, y por lo tanto sería impensable y contraproducente pretender que éstas dejen de existir. Más aún, pueden considerarse un límite al estado de insociabilidad. Ese límite impide un estado de anarquía que, sumado al problema de la insociabilidad, precipitaría a los hombres en una guerra de todos contra todos: *"La primera causa de la servidumbre es, pues, el pecado, que se someta un hombre a otro hombre con el vínculo de la posesión social. Esto es efecto del juicio de Dios, que es incapaz de injusticia y sabe imponer penas según el merecimiento de los delincuentes"*[42].

Quien dice Estado dice también subordinación de unos miembros con respecto a otros, de los cuales los que mandan se sitúan en el polo de la autoridad. Al respecto, nos parece muy interesante la observación de Antonio Truyol Y Serra, quien distingue dos aspectos diferentes en relación con el concepto de autoridad: *"Por consiguiente, dice muy acertadamente José Corts que en la autoridad cabe distinguir dos aspectos: el directivo y el coercitivo: el primero hubiese existido aún sin la caída original, el segundo es el que deriva de ella, y, así, el hombre, por desobedecer los preceptos suaves de Dios, ha de soportar autoridades férreas y tiranías"*[43].

Nosotros acordamos con esta diferenciación, sustentada en marcar la diferenciación del Estado, considerado en su dimensión social con respecto al Estado como entidad política. En el segundo caso entendemos por Estado al ente político que detenta el monopolio legítimo de la coerción y que no puede entenderse sin la subordinación de unos hombres a otros. El Estado, en esta segunda acepción, no tiene existencia en la primera creación, lo cual no implica la deconstrucción de toda autoridad. Específicamente, nos referimos a la autoridad directiva, por ejemplo la del padre de familia, o aún la propia autoridad divina. En cambio, en una dimensión escatológica -y en este aspecto hay que diferenciar el paraíso adánico del fin de los tiempos en el que tendrá lugar el juicio final[44]-, sí podremos hablar, para los ciudadanos de la *Civitas Dei,* de la anulación del concepto de autoridad tanto en un sentido coercitivo como directivo, pues estos ciudadanos quedarán confirmados en el Sumo Bien.

Tratemos entonces de dilucidar por qué para Agustín puede fundamentarse la condición de posibilidad de las instituciones y del Estado en particular a partir de la constante tensión de "la sociable insociabilidad" de los hombres en la Sociedad Terrena.

Nosotros entendemos que una vez que el pecado original hace su irrupción, el gran mal que percibe el Hiponense es el de la disgregación del cuerpo social, sobre todo a partir de la constante tensión entre las sociables y al mismo tiempo insociables relaciones humanas. Justamente para administrar y regular tal tensión es que pueden pensarse las instituciones, y específicamente el Estado, como instrumento que evita la "guerra de todos contra todos".

Cabría entonces preguntarnos por qué el Estado es garante de la vida en sociedad, pregunta que sólo puede contestarse en referencia a la función básica del mismo, que es el ejercicio legítimo de la coerción. Sin este requisito no habría en la sociedad terrena garantías, tanto en el

ámbito real como potencial, individual como colectivo, de que la vida material de los hombres pudiera funcionar aunque más no sea bajo un mínimo de colectividad. Sin coerción, la existencia del cuerpo social no tendría garantías de subsistir. Es por esta razón que la posibilidad de pensar el Estado se transmuta en su propia necesariedad, objetivada bajo tres instancias:

- porque el Estado, a través de ser pensado como el dispositivo coercitivo por excelencia, es el único que puede garantizar la vida del cuerpo social imponiendo un límite al estado de pecado;

- porque el Estado, a través del ejercicio de la coerción, es el único capaz de restaurar el funcionamiento colectivo de la humanidad, quebrantada en su naturaleza por el pecado original;

- porque el estado, a través del ejercicio de la coerción, es el único con capacidad de garantizar el orden y la paz, conceptos más que necesarios tanto para cristianos como para paganos.

Agustín y el Estado como República

Agustín construye su concepto de Estado-República incorporando y redefiniendo las categorías filosófico-políticas ciceronianas. Más aún, y como bien lo observa Marshall, muchas veces nos es difícil descubrir cuando termina Cicerón y empieza Agustín. Sin embargo, pueden observarse tres instancias no ciceronianas:

a. la interpretación estrictamente teológica de *iustitia*;

b. las implicancias de que el pueblo romano haya vivido impío habiendo recurrido a los demonios;

c. el concepto de Dios tomado en un sentido definitivamente cristiano.

En relación con la noción de Estado-República nos encontramos ante una pluralidad de interpretaciones. Nos interesa desarrollar aquélla que acentúa la ruptura de Agustín con respecto a la interpretación clásica del Estado. La ruptura con el paradigma clásico fue hegemónica

a partir de la segunda guerra mundial, sobre todo en la vertiente protestante anglosajona. Entre sus representantes más destacados puede mencionarse a Peter Brown, Robert Markus, F.Edurard, Ernest L. Fortín y R.T. Marshall.

Desarrollemos los núcleos teóricos principales de dicha cosmovisión:

Se parte de la tesis de que Agustín no se rige en sus escritos maduros por la teoría clásica del Estado, la cual se fundamenta en el principio clásico de *Justicia.*

Estos pensadores acentuaban el escepticismo agustiniano al considerar la posibilidad de una vida comunitaria también basada en el principio de *justicia,* sobre todo teniendo en cuenta la realidad y la fuerza disolvente del pecado.

Encontraban el sustento teórico de esta hermenéutica ante todo en la forma en la cual nuestro pensador se oponía a las concepciones de Marco Tulio Cicerón, puesto que para Agustín Roma nunca fue una auténtica República porque nunca existió en ella la "Verdadera Justicia". Por lo tanto, estos pensadores concluyen que Agustín percibiría a la visión ciceroniana de República como muy idealista, dado que la auténtica justicia sólo puede realizarse en el Reino de Dios, cuyo fundador y conductor es Cristo, siendo para los cristianos más un objeto de fe y esperanza que una realidad presente.

Agustín y la definición ciceroniana

La definición Ciceroniana de República de la que parte[45] nuestro pensador puede definirse en estos términos: *"Había dicho Escipión en el fin del libro segundo que así como se debe guardar en la cítara, en la flauta y en el canto y en las mismas voces una cierta consonancia de sonidos diferentes, la cual mutada o discordante, los oídos adiestrados no pueden soportarla, y esta consonancia, por la acoplación de los sones más desemejantes, resulta concorde y congruente, así también en la ciudad compuesta de órdenes interpuestos, altos, bajos y medios, como sonidos templados con la conveniencia de los más diferentes, formaba un concierto. Y lo que los músicos llaman armonía en el canto, esto era en la ciudad la concordia, vínculo el más estrecho y suave de*

consistencia en toda República, la cual sin la justicia es de todo punto de vista imposible que subsista"[46].

"Desarrollada esta cuestión cuanto les parece suficiente, Escipión vuelve de nuevo a su discurso interrumpido, y recuerda y encarece una vez más su breve definición de República, que se reducía a decir que es una cosa de pueblo. Y determina al pueblo diciendo que es no toda concurrencia multitudinaria, sino una asociación basada en el consentimiento del derecho y en la comunidad de intereses. (...) De sus definiciones colige, además, que entonces existe república, es a saber, cosa del pueblo, cuando se la administra bien y justamente, ora por un rey, ora por unos pocos magnates, ora por la totalidad del pueblo"[47].

Los elementos que definen una auténtica República pueden entonces resumirse en los siguientes términos:

- debe haber armonía en la disparidad, lo cual supone la existencia de un orden social heterogéneo, convergiendo los distintos intereses sobre un interés común;

- la noción de armonía en la disparidad queda suficientemente explicitada en alusión a la melodía musical;

- con respecto a la noción de "pueblo", intrínseca a la noción de República, habría que distinguir dos instancias: a. la noción de República como tarea o empresa del pueblo, y por lo tanto como interés primordial de éste; b. la distinción entre los conceptos de "pueblo" y "multitud".

Lo que constituye a una República es un pueblo y no una multitud. Sólo el primero puede constituirse como tal en alusión a la aceptación de un cuerpo jurídico en común a través del cual rigen sus vidas y conductas todos sus miembros sin excepción. Es justamente esta referencia a un cuerpo jurídico común la que garantiza las condiciones de armonía y civilidad entre todos sus miembros.

Otra de las ópticas interesantes que gira entorno al concepto de República agustiniana, es la presentada por Etienne Gilson en su libro *Las metamorfosis de la ciudad de Dios.* El medievalista francés señala que pueden encontrarse en Agustín dos tesis contrapuestas de si hubo o no República Romana. A favor de la primera tesis, Gilson argumenta: *"Dios, escribía él a Marcelino en el 412, ha querido manifestar el fin sobrenatural de las virtudes cristianas, permitiendo a la Roma antigua*

prosperar sin ellas. Era reconocer a las virtudes cívicas de los paganos, una cierta eficacia temporal y, a Roma misma, el carácter de una antigua sociedad"[48].

Acordamos con Gilson en que pueden encontrarse en Agustín dos tesis contrapuestas acerca de la existencia de la República Romana, pero creemos que tal dicotomía no obedece a una contradicción lógica – principio de contradicción –, sino a un dispositivo retórico del propio Hiponense, a quien en determinadas ocasiones le interesa resaltar las auténticas virtudes de la antigua Roma para contraponerlas al Imperio, y en otras le interesa confrontar toda República humana con la República de la *Civitas Dei.*

Si acentuamos una perspectiva apologética y ética, advertimos que hay en Agustín una valoración positiva hacia las virtudes de la antigua Roma, pues su intención es contraponer éstas a la corrupción de las costumbres del Imperio Romano.

Si acentuamos una perspectiva ontológica o metafísica, debemos concluir que la única República que merece tal nombre es la *Civitas Dei,* porque sólo en ella, y no en la sociedad terrena, reina la verdadera justicia. Sin embargo, nosotros creemos que esta noción de "verdadera justicia", lejos de proyectar sobre la sociedad terrena un imaginario de imposibilidad e impotencia hacia toda praxis política, se presenta como una idea regulativa, en cuanto enseña a los hombres que toda construcción humana posee el sello de la corruptibilidad, imposibilitando de esta manera caer en una visión absoluta del Estado.

Por otra parte, Agustín no piensa los vínculos sociales únicamente en términos de "verdadera justicia". Si tal fuera el caso, entonces tendríamos que considerar que el Hiponense legitimaría un estado de anarquía y rebelión a la autoridad pública mundana, dado que ésta no es la expresión de la verdadera justicia, cayendo consecuentemente en un desprecio por lo terrenal y todo lo que ello implique. Recordemos que, por el contrario, él establece una jerarquía dentro de la escala de los bienes, existiendo bienes superiores, medios e inferiores[49]. Él considera que las instituciones y el Estado, si bien no pueden ser considerados bienes superiores, son valorados también como bienes, sobre todo teniendo en cuenta que el mayor mal terrenal para el Hiponense es el estado de anarquía: *"Mira cómo el universo mundo está ordenado en la humana República: ¡por qué instituciones administrativas, qué ordenes de potestades, por qué constituciones de ciudades, leyes, costumbres y artes! Todo esto es obra del alma, y esta fuerza del alma es invisible"*[50].

El giro agustiniano: el concepto de "amor"como fundamento de toda República

Coincidimos en este punto con la óptica de Gilson en torno del pasaje de la figura de la "justicia" a la figura del "amor" como fundamento de una República. Tal interpretación resulta más que obvia en tanto que es el propio Agustín quien explicita tal perspectiva: *"Y si descartamos esa definición de pueblo y damos esta otra: 'el pueblo es un conjunto de seres racionales asociados por la concorde comunidad de objetos amados', para saber qué es cada pueblo, es preciso examinar los objetos de su amor. No obstante, sea cual fuere su amor, si es un conjunto, no de bestias, sino de seres racionales, y están ligados por la concorde comunión de objetos amados, puede llamarse, sin absurdo ninguno, pueblo. Cierto que será tanto mejor cuanto más nobles sean los intereses que lo ligan, y tanto peor cuanto menos nobles sean. Según esto, el pueblo romano es un pueblo, y su gobierno, una república."*[51]

El Estado como garante de la paz

Como hemos dicho anteriormente, una de las finalidades básicas del Estado es el mantenimiento de la paz terrena, que sólo puede instrumentarse y asegurarse a través del ejercicio de la coerción como modo de organizar el orden social.

Sin embargo, es necesario aclarar que la noción de paz, vinculada con la noción de orden, es uno de los conceptos claves del universo teórico agustiniano, y que el mismo posee en su sentido más hegemónico un carácter trascendental o eterno. Por tal razón, antes de dedicarnos al tratamiento de la paz social desde un abordaje filosófico-político, reflexionaremos acerca de la paz desde su dimensión metafísica.

Agustín define la paz como *"la tranquilidad del orden"* y el orden como *"la disposición que asigna a las cosas diferentes y a las iguales el lugar que le corresponde"*[52]. Utiliza varias definiciones de paz a lo largo de muchas de sus obras, siendo el denominador común de todas ellas la noción de orden.

El concepto de paz agustiniano supone una dimensión ontológica, al punto que posibilita no sólo las condiciones existenciales de las cosas sino también su permanencia o conservación en el ser. *"Lo que es perverso o contra el orden, necesariamente ha de estar en paz en alguna, de alguna y con alguna parte de las cosas en que es o de que consta. De lo contrario dejaría de ser. Supongamos un hombre suspendido por los pies, cabeza abajo. La situación del cuerpo y el orden de los miembros es perverso, porque está invertido el orden exigido por la naturaleza, estando arriba lo que debe estar naturalmente abajo. Este desorden turba la paz del cuerpo, y por eso es molesto. Pero el alma está en paz con su cuerpo y se afana por su salud, y por eso hay quien siente el dolor. Y si, acosada por las dolencias se separa, mientras subsista la trabazón de los miembros, hay alguna paz entre ellos, y por eso aún hay alguien suspendido. El cuerpo terreno tiende a la tierra, y al oponerse a eso su atadura busca el orden de su paz y pide en cierto modo, con la voz de su peso, el lugar de su reposo"*[53].

Como bien lo explicita la cita, todo lo que existe busca ese orden gracias al cual puede conservar la paz en alguna, de alguna y con alguna parte de las cosas en que consiste o de que consta. De lo contrario, dejaría de existir.

El orden natural es uno de los caracteres ontológicamente constitutivos de toda la naturaleza creada, en tanto todos los entes existen en virtud de la medida, la forma y el orden que le fueran conferidos por la misma voluntad divina.

> *"Todas las naturalezas por el hecho de existir y, por ende, tener su propia ley, su propia belleza y una cierta paz consigo mismo son bienes. Y, mientras están situadas donde deben estar, según el orden de la naturaleza, conservan todo el ser que han recibido"* [54].

Para Agustín todos los entes creados existen en virtud de la medida, la forma y el orden modus, species, ordo, que les fueran conferidos por la propia voluntad divina. Al respecto nos parece muy interesante la nota 30 al libro XIX de la Ciudad de Dios de la edición que venimos trabajando: *"Y esto nos mueve a pensar en el peso, que es el amor, en el pondus. El amor inclina al lugar propio de cada ser, y el orden obliga a conseguirlo. Si nos detenemos un poco a considerar estas definiciones, caemos en la cuenta de que todo radica y gira sobre un mismo gozne, el equilibrio. Virtus = ordo amoris; ordo =dispositio rerum; amor = pondus; pax = tranquillitas ordinis. Este es el vasto proceso seguido por la lógica impresionante del santo..."* [55].

El Hiponense utiliza la palabra "natura" en dos sentidos muy diferentes al tiempo que complementarios: cuando se refiere a la naturaleza de cada cosa (*rerum natura*), como el ser propio de cada cosa, lo podemos asimilar al concepto de esencia. Pero también habla del conjunto de todo lo creado que reúne en armónica disposición a todos los seres que constituyen esas naturalezas en la primera acepción. En este caso podemos hablar *del ordo naturarum u ordo universalis: "Cosa ardua y rarísima es (...) alcanzar el conocimiento y declarar a los hombres el orden de las cosas, ya el propio de cada una, ya, sobre todo, el del conjunto o universalidad con que es regido este mundo"*[56].

Para Agustín la noción de "paz" no puede mentarse desde un esquema estático, sino que debe ser caracterizada desde un continuo movimiento. El concepto de paz no puede comprenderse como carencias de apetencias o tensiones encontradas de tendencias opuestas, sino como el equilibrio de fuerzas concordes y discordes que coexisten en armonía.

Otro de los elementos esenciales que constituye el orden universal es el mantenimiento de relaciones de jerarquía de un grado de paz con el nivel superior, lo que nos lleva a hablar de un universo escalonado.

> *"En los seres que tienen algo de ser y que no son lo que Dios, su autor, son superiores los vivientes a los no vivientes, como los que tienen fuerza generativa o apetitiva a los que carecen de esta virtualidad. Y entre los vivientes son superiores los sencientes a los no sencientes, como los animales a los árboles. Entre los sencientes son superiores los que tienen inteligencia a los que carecen de ella, como los hombres a las bestias. Y, aún entre los que tienen inteligencia, son superiores los inmortales a los mortales, como los ángeles a los hombres. Esta gradación parte del orden de la naturaleza"*[57].

Como hemos señalado anteriormente, para Agustín todo los entes tienden naturalmente a la paz, pero no todos la realizan de igual forma. Los inanimados buscan la paz guiados y determinados por las leyes que Dios grabó en su naturaleza: *"De estas transformaciones no se substrae nada a las leyes del supremo Creador y Ordenador, que gobierna la paz del universo. Porque, aunque los animales pequeños nazcan de cadáveres de animales mayores, cada corpúsculo de ellos, por ley del creador, sirve a sus pequeñas almas para su paz y conservación. Y aunque unos animales devoren los cuerpos muertos de otros, siempre encuentran las mismas leyes difundidas por todos los seres para la conservación de las especies, pacificando cada parte con su parte*

conveniente, sea cualquiera el lugar, la unión o las transformaciones que hayan sufrido"[58].

Es fundamental observar cómo Agustín nos ha conducido paulatinamente por la escala de la naturaleza, atravesando primero el mundo de los inanimados y luego el de los animados para confluir en la maravillosa creación divina: el hombre.

Resulta claro que en el caso del hombre, al igual que en todos los demás entes, la paz es también un impulso o tendencia natural. Sin embargo, tal tendencia natural de paz en el ser humano se combina, se entreteje existencialmente, con la dimensión de la libertad. El hombre es el único ente, conjuntamente con los ángeles, capaz de alterar o quebrantar la paz del orden universal, pero es también el único capaz de reconstruirla. En este sentido, la paz implícita en la naturaleza humana no se le impone desde un determinismo ciego, sino como una constante tarea, tal vez como su suprema tarea, tanto en lo individual como en lo colectivo. Por esta razón Agustín aduce que la primera responsabilidad civil que se impone al miembro de la *Civitas Dei* es construir la paz terrena: *"Dios, pues, Creador sapientísimo y Ordenador justísimo de todas las naturalezas, que puso como remate y colofón de su obra creadora en la tierra al hombre, nos dieron ciertos bienes convenientes a esta vida, a saber: la paz temporal según la capacidad de la vida mortal para su conservación, incolumidad y sociabilidad. Nos dio además todo lo necesario para conservar o recobrar esta paz..."*[59].

Como hemos dicho anteriormente, el pecado entra en el mundo por el mal uso que el hombre hizo de su libre arbitrio. Un mal uso que alteró el orden sabiamente establecido. También precisamos con anterioridad que la consecuencia más grave del pecado en el terreno social fue la subordinación o dominación de los humanos entre sí. Cabe entonces preguntarnos, ante una paz quebrantada más no anulada por el pecado, ¿cómo pensar un orden socialmente instituido o instituyente en y de la sociedad terrena?

Tal pregunta nos lleva a reflexionar acerca de la paz terrena y sus condiciones de posibilidad.

En el libro XIX de la *Ciudad de Dios,* Agustín comienza a reflexionar acerca de la importancia de la paz como uno de los mayores bienes no sólo de la vida eterna, sino también de la vida terrenal: *"Y la paz es un bien tan noble, que aún entre las cosas mortales y terrenas no hay nada más grato al oído, ni más dulce al deseo, ni superior en excelencia"*[60].

Al respecto hay que aclarar que para el Hiponense sólo puede haber paz definitiva en la vida eterna, mientras que en la *Ciudad Terrena* la paz la experimentamos como un "bien incierto y dudoso", dado que esta última, a diferencia de la paz eterna, posee el sello de la corruptibilidad.

Sin embargo, si bien ambas paces son cualitativamente diferentes, no existe una intención en Agustín de divorciar o desvincular ambas dimensiones. De esta manera pueden postularse diferentes relaciones dialógicas entre la paz terrena y la paz celestial, que toman como instancia central la disposición de las voluntades humanas con respecto a la paz. Para los ciudadanos de la *Civitas Terrena* la paz terrenal es un bien absoluto, mientras que para los ciudadanos de la *Civitas Dei* la paz terrenal puede ser un medio óptimo para alcanzar la paz eterna, perdiendo la primera su carácter de absolutez.

Lo interesante del planteo agustiniano radica en el hecho de que la paz temporal es valorada positivamente por ambos tipos de ciudadanos. Esta perspectiva se vincula con sustentar un orden político y social que asegure la vida material de los hombres.

Agustín considera que la paz se vincula necesariamente a los conceptos de mando y obediencia, y esta lógica juega en los dos tipos de paz, con la gran diferencia de que en la paz eterna quien gobierna es Dios (y en ello radica la figura de la Verdadera Justicia), mientras que en la paz terrena gobiernan los hombres sobre los hombres, siendo la figura esencial la categoría de sujeción o servidumbre, como consecuencia no de la naturaleza sino del pecado original.

Pensar la cuestión de la paz terrena en su dimensión política implica con fuerza de necesidad introducir el problema de la dominación: *"Así, la soberbia imita perversamente a Dios. Odia bajo él la igualdad con sus compañeros, pero desea imponer su señorío en lugar de él. Odia la paz justa de Dios y ama su injusta paz propia. Es imposible que no ame la paz, sea cual fuere. Y es que no hay vivir tan contrario a la naturaleza que borre los vestigios últimos de la misma"*[61]. Esta es una cita central, puesto que resume la fundamentación jerárquica y coercitiva del Estado como garante de la paz: el carácter de "injusta" paz humana no invalida que sigamos hablando de paz; claro está que después del pecado original ésta sólo puede comprenderse como sujeción de los hombres entre sí, justamente por eso el apelativo de "injusticia". Por otra parte, el orden violentado por la "soberbia humana" violenta pero no anula en el hombre la tendencia implícita en su naturaleza a amar la paz.

Con las relaciones de dominación entran en escena también las relaciones de jerarquía. Sin embargo, estos vínculos, lejos de introyectar sobre la sociedad terrena un estadio de desorden, posibilitan la existencia de la organización social. Por esta razón, nuestro pensador aduce que quién pretenda terminar con éste tipo de relaciones sociales "cae en la sabiduría del necio".

Por lo tanto, el concepto de "paz" lleva implícita la noción de "orden", antes del pecado original como orden natural o divino, y después del pecado como dominación o sujeción.

El orden establecido por Dios en la creación implica otros nexos de subordinación: aquellos que aluden a la relación del hombre y la tierra, y a la relación de los hombres entre sí.

El fin propio de los ciudadanos de la *Civitas Terrena* tendrá por fin supremo el afán de dominio sobre los demás y la posesión excluyente de la tierra. Por lo tanto no se maneja en el orden de la creación con un amor ordenado. En contraposición, los ciudadanos de la Civitas Dei simplemente se sirven de estos bienes: *"Más los hombres que no viven de la fe, buscan la paz terrena en los bienes y comodidades de esta vida. En cambio, los hombres que viven de la fe esperan en los bienes futuros y eternos, según la promesa. Y usan de los bienes terrenos y temporales como viajeros. Estos no los prenden ni desvían del camino que lleva a Dios., sino que lo sustentan para tolerar con más facilidad y no aumentar las cargas del cuerpo corruptible que apega al alma. Por tanto el uso de los bienes necesarios a esta vida mortal, es común a las dos clases de hombres y a las dos casas; pero en el uso, cada uno tiene un fin propio y un pensar muy diverso del otro. Así, la Ciudad Terrena, que no vive de la fe, apetece también la paz, pero fija la concordia entre los ciudadanos que mandan y los que obedecen en que sus quereres estén de acorde de algún modo en lo concerniente a la vida mortal (...). Y como ésta es común, entre los dos ciudadanos hay concordia en relación con esas cosas"* [62].

Nos encontramos ante una cita fundante para nuestro trabajo, en tanto remarca algunos puntos centrales para la justificación del Estado como instrumento de la coerción:

Los bienes terrenales son necesarios para el mantenimiento de la vida material, que es común a ambos tipos de ciudadanos.

La *Ciudad Terrena* también apetece la paz, incluso como tendencia natural, pero ésta sólo puede darse mediante la concordia

entre los ciudadanos que mandan y los ciudadanos que obedecen. Por lo tanto, la idea de concordia supone las relaciones de mando y obediencia, y además la reunión de sus quereres en lo relativo a la vida mortal.

El gran problema que se le presenta a Agustín es: ¿cómo puede haber concordia en relación con los bienes de la vida mortal, si el conjunto de estos es finito y transitorio?

En virtud de que los bienes terrenales son finitos y transitorios se materializa una teoría del conflicto social, dado que es imposible que los miembros de la ciudad terrena, por su propio afán de posesión particular, puedan gozar todos y al mismo tiempo de estos objetos transitorios y finitos. Justamente, de la disputa de ellos surge la discordia, que es propia de Babilonia.

De todos estos puntos podemos inferir nuevamente la fundamentación del Estado como garante del orden y la paz en tanto administrador de los objetos mundanos. Sin una autoridad rectora, coercitiva con capacidad de establecer límites a los anhelos de posesión de los ciudadanos de *la Civitas Terrena*, entraríamos en una guerra de todos contra todos.

De todas maneras, aunque el Estado garantice esta concordia en relación con las cosas materiales, Agustín no lo enviste de un ropaje sagrado, en tanto la coerción ejercida por aquél no escapa a la lógica *dominandi.*

Bibliografía

Gilson, Etienne 1954 *La metamorfosis de la ciudad de Dios* (Buenos Aires: Troquel).

Marshall, R. T. 1952 *Studies in the Political and Socio-Religious Terminology of the De Civitate Dei* (Washington.: Univ. of América Press).

San Agustín 1958 *De boni conjugali* (Madrid: BAC).

San Agustín 1958 *De Ordine* (Madrid: BAC).

San Agustín 1958 *Del Libre albedrío* (Madrid: BAC).

San Agustín 1958 **"**Epístolas**"** en *Obras de San Agustín*, Tomo VIII (Madrid: BAC).

San Agustín 1958 *La Ciudad de Dios* (Madrid: BAC).

San Agustín 1958 *Sermones* (Madrid: BAC).

San Agustín 1991 *Confesiones* (Madrid: BAC).

Truyol y Serra, Antonio 1944 *El Derecho y el Estado en San Agustín* (Madrid: Revista del Derecho Privado).

Ulman, W. 1983 *Historia del pensamiento de la Edad Media* (Barcelona: Ariel).

Notas

1 El padre de Agustín aceptará ser bautizado antes de morir, más por un cierto miedo a la posibilidad de la existencia de la vida eterna, que por una conversión al cristianismo.

2 Recordemos que Cartago había llegado a ser una gran metrópoli, y si bien en tiempos de Agustín se encontraba subsumida al Imperio Romano, nunca anuló su imaginario de ofrecerle resistencia a la ciudad eterna.

3 San Agustín, 1991: III, 2, 2.4.

4 San Agustín, 1991: III, 4, 7.

5 San Agustín, 1991.

6 Consiste en la primera etapa de los iniciados al maniqueísmo.

7 San Agustín, 1991: V, 10, 18.

8 No obstante esta libertad ante la caída, no es suficiente para la recuperación, pues sin el auxilio de la "gracia divina" no es posible la redención.

9 San Agustín, 1991: V, 10, 19

10 En tanto Agustín dudó del conocimiento de la Suma Verdad, pero jamás de su existencia.

11 La figura de Ambrosio es la figura más importante de Milán; podría decirse que para el común de la gente es mucho más relevante que la figura del emperador. Agustín no tiene contacto profundo con él debido a las múltiples ocupaciones del obispo. No obstante, éste alcanza gran influencia sobre el Hiponense, sobre todo a partir de sus sermones y homilías, a los que nuestro profesor de retórica acude a menudo. Ambrosio era un gran intelectual, hijo de una noble familia senatorial, rigurosamente formado en gramática, literatura griega y latina, retórica y derecho; además, lee a los padres orientales y los escritores paganos clásicos. Junto a él se encuentra un sacerdote, también de gran formación intelectual, llamado Simpliciano, quien sí va a tener contacto directo con nuestro teólogo.

12 Maury, Pierre *San Agustín- Lutero- Pascal p 79.*

13 Agustín es el primero en el pensamiento Occidental en pensar la historia como una gran cronología, fijando de esta manera un arquetipo que la modernidad internalizó en su reflexión sobre la historia.

14 El concepto de voluntad es una de las categorías fundamentales del pensamiento agustiniano. Al respecto, es indispensable señalar que dicho concepto es caracterizado como el móvil interno que mueve a los hombres, y bajo ningún punto de vista puede definirse como la mera exterioridad.

15 Sobre todo en alusión al agustinismo político, tanto en la vertiente teocrática como en el cesaropapismo, quienes localizaban la Ciudad de Dios en la Iglesia y la Ciudad de Dios en el Estado, o viceversa.

16 No obstante, haremos hincapié en las nociones centrales del Estado como República por ser la forma específica de la que partió Agustín.

17 San Agustín *La Ciudad de Dios* XIX, 12, p. 1399.

18 Truyol y Serra, Antonio 1944 "El Derecho y el Estado en San Agustín" *en Revista del Derecho Privado*, cap. 2 , p. 113.

19 San Agustín *Op. Cit.:* XIX, 24, pp. 1425-6.

20 San Agustín *Op. Cit.:* XIX, 7, p. 1386.

21 San Agustín *Op. Cit.*: XIX, 7, p 1385.

22 Gilson, Etienne1964 *Las Metamorfosis de la Ciudad de Dios* (Buenos Aires: Troquel) p. 66.

23 Truyol y Serra, Antonio *Op. Cit.:* p 119.

24 San Agustín *Op. Cit.:* XIX, 12, 2, p. 1395.

25 San Agustín *Op. Cit.:* XIX, 14, p. 1402-3.

26 San Agustín *La Ciudad de Dios* B.A.C, L.XIX, 5, p. 1381.

27 San Agustín Op. Cit.: L.XIX, 7, p 1385.

28 Aristóteles 1989 *La Política* (Madrid: Centro de Estudios Constitucionales) LI, p. 23.

29 Creemos que utilizar la noción de contrato como génesis de la sociedad política sería caer en un anacronismo. El acento está puesto en la costumbre como la manera de determinar el ethos de una comunidad.

30 San Agustín 1991 *Las Confesiones* (Madrid: BAC) LIII, 8, 6, p. 146.

31 Aristóteles *Op. Cit.:* p. 1.

32 San Agustín *Op. Cit.:* XIX, 7, p. 1385.

33 A riesgo de caer en un anacronismo, creemos que se hace presente en Agustín la temática de la legitimidad coercitiva del estado a la manera weberiana, es decir, el estado como aquél que detenta el monopolio legítimo de la coerción.

34 San Agustín *Op. Cit.:* L. XIX, 17, p. 1407.

35 No existe en Agustín un tratamiento sistematizado que distinga el concepto de ley natural y ley civil a la manera tomista. El acento está puesto en la naturaleza como orden universal, como primer orden creado.

20 San Agustín *De boni conjugali* B.A.C, p. 129.

36 Gen 2, 18:

37 San Agustín. *Op. Cit.: II, 26, p. 127.*

38 San Agustín *La Ciudad de Dios,* XIX, 15, p. 1403.

39 San Agustín *Acerca del libre arbitrio,* B.A.C, XVIII, p. 47-8.

40 San Agustín 1958: XIX, 15, p. 1385.

41 San Agustín. *Op. Cit.:* XIX, 15, p. 1387.

42 Truyol y Serra, Antonio *Op. Cit.:* p. 142.

43 Una de las diferencias básicas entre el paraíso y la tierra prometida es que en esta última habrá confirmación en el bien, con lo cual no tendrá sentido la coerción.

44 Nosotros partimos de la lectura que hace Agustín de Cicerón sin confrontarla con el pensamiento del romano.

45 San Agustín, 1958: II, 21,1.p. 170.

46 San Agustín, 1958: II, 21, 2, p.171.

47 Gilson, Etienne 1954 *Las Metamorfosis de la Ciudad de Dios* (Buenos Aires: Troquel S.R.L) Cap. II, p. 50.

48 Hay en Agustín una jerarquía de bienes con sentido de objetividad e inmutabilidad. Habrá que esperar a Abelardo para comenzar a pensar una axiología subjetivista.

49 San Agustín *In Joannis Evangelium,* BAC, VII,2 , p.131.

50 San Agustín 1958: XIX, 24, p.1425.

51 San Agustín *Op. Cit.:* XIX, 13, 1.p.1398.

52 San Agustín *Op Cit.*: XIX, 12,3 p. 1396 (nota 26).

53 San Agustín *Op. Cit.*: XII, 5; p. 799.

54 San Agustín *Op. Cit.:* XIX. Nota 30, p. 1435.

55 San Agustín *De Ordine. Libri duo* 1,11.

56 San Agustín 1958: XI, 16, p. 742, 743.

57 San Agustín *Op. Cit.*: XIX, 13, p. 1397.

58 San Agustín *Op. Cit.*: XIX, 13, 2, p. 1400.

59 San Agustín *Op. Cit.:* XIX, 13, 2, p. 1400.

60 San Agustín *Op. Cit.:* XIX, 12,3, p. 1396.

61 San Agustín *Op. Cit.:* XIX, 17, pp. 1406-7.

CAPÍTULO IV

Teología política de Santo Tomás

Rubén Dri

1. Contexto histórico y político - cultural

Es sabido que la señalización del momento en que comienza un determinado período histórico es discutible, dado que siempre es posible indicar raíces anteriores o manifestaciones más claras que inclinarían a pronunciarse por un nacimiento posterior al señalado.

Teniendo en cuenta dicha observación, nos parece indicado afirmar que los siglos IV y V pueden tomarse como iniciación de la época medieval, pues en ese período se estructura el poder político-religioso que ha de regir hasta el siglo XVI, siglo en el que puede decirse que ha comenzado ya la modernidad. En esos dos siglos se elaboran además las bases ideológicas -es decir, teológicas- que fundamentan y legitiman la citada estructuración del poder (Cfr. AD pp. 81-91).

El poder religioso y el poder político, o el sacerdocio y el imperio, según las categorías consagradas para la concepción teológico-política medieval, en una relación de amor-odio, con lapsos de luchas, treguas y dominio alternativo, hegemonizan los largos siglos medievales, en los cuales, contra cierta concepción expandida a la luz de la Ilustración, sucedieron muchas cosas que influyeron decisivamente en la modernidad.

El período comprendido entre los siglos XI y XIII representa la cumbre de la medievalidad. Allí se dan las máximas creaciones de la

sociedad feudal en el orden económico, político, militar y cultural, al mismo tiempo que van surgiendo nuevos fenómenos que llevan en su seno los gérmenes de una nueva sociedad, un nuevo modo de producción. Es importante tomar nota de ello para entender el pensamiento de Tomás de Aquino, máximo representante del medioevo.

En el siglo XI el papado llega a su máximo esplendor y poder, en primer lugar con Gregorio VII, y luego con Inocencio III. Se levantan las catedrales y se realizan las cruzadas predicadas por San Bernardo. Abelardo despliega sus singulares dotes dialécticas, que levantan olas de entusiasmo en la juventud estudiosa y hondas preocupaciones en la ortodoxia. Su romance con Eloísa es uno de los fenómenos precursores de la modernidad, si estamos de acuerdo con Hegel en que el amor de pareja lo es.

En el siglo XII se hacen presentes nuevos fenómenos sociales, políticos y culturales que anuncian los gérmenes de la modernidad. Surgen asociaciones, gremios, comunidades, colegios, municipios, ciudades, ligas. La participación popular es cada vez más importante. Las cruzadas, por su parte, exigen una amplia movilización popular que no dejará de tener sus consecuencias.

Se producen sublevaciones e insurrecciones que en la categorización de la época se denominan movimientos heréticos. Pululan las herejías, que se autolegitiman recurriendo al mismo texto al que recurre la autoridad eclesiástico-política para condenarlas, es decir, la Biblia. Los "herejes" se remiten ya sea a los apocalipsis (especialmente al de Daniel), a los profetas, o al evangelio y a las primeras comunidades cristianas.

El movimiento popular es político-religioso. Nada se entiende sin el componente religioso. Surgen las órdenes mendicantes en contra de la corrupción a que había llevado la riqueza en la institución eclesiástica, haciendo de la pobreza un eje fundamental: los dominicos y los franciscanos.

En el norte de Italia se produce una amplia participación comunal cuyo sujeto fundamental es "il popolo", magistralmente estudiado por Max Weber. "Il popolo" estaba formado por los "ciudadanos", que comienzan a tener activa participación, cuestionando la política tradicional del poder político-religioso.

Surgen la lenguas vernáculas, desplazando al latín hacia los ámbitos académicos y oficiales. Comienza una literatura no latina. Van

naciendo las ciencias naturales. A la política descendente, como la llama Ullmann, le va sucediendo una política ascendente. Justo en ese momento aparece en occidente Aristóteles.

Tres personajes se entregan a la tarea de introducir a Aristóteles en la teología: Alberto Magno, Guillermo de Moerbeke, y Tomás de Aquino. Alberto es el gran maestro de Tomás y avanza en el estudio de ciencias naturales. Guillermo de Moerbeke es el traductor de las obras de Aristóteles del griego al latín, que utilizará Tomás, y éste es el gran teólogo que se servirá de las categorías aristotélicas, críticamente receptadas, para elaborar su asombroso edificio filosófico-teológico.

El siglo XIII es el siglo cumbre en el cual se realizan las grandes cosmovisiones teológicas, en gran parte debido al empuje que dieron a los estudios los franciscanos y dominicos, la introducción de Aristóteles ya señalada, la influencia de la filosofía árabe y judía, y la fundación y rápida expansión de las Universidades.

2. Biografía y obras

Es necesario ubicar el nacimiento de Tomás de Aquino entre el 1225 y 1227. Fue hijo del conde Landolfo de Aquino y de la condesa Teodora, que residían en el castillo de Roccasecca. Se hallaba conectado por parte del padre con los Hohenstaufen y por parte de la madre con las casas reales de España y Francia.

A los cinco años es enviado a la abadía benedictina de Monte Cassino para su educación. A los diez año pasa a Nápoles, al Estudio fundado por Federico II, donde estudia gramática, lógica y ciencias naturales. Parece que allí ya comienza su aproximación a Aristóteles, pues su maestro, Pedro de Irlanda, era aristotélico.

Su decisión de entrar en la orden dominica fue resistida por su familia, pues los dominicos pertenecían, al igual que los franciscanos, a las nuevas órdenes mendicantes. En esa época, el estamento de la nobleza al que pertenecía Tomás se sentía rebajado si algún miembro de su familia optaba por alguna de dichas órdenes. Tomás estaba destinado a hacer carrera en el seno de la nobleza. La abadía de Monte Cassino, rica y con mucho prestigio, podía ser una estupenda elección.

La familia no sólo se opuso de palabra a la elección de Tomás, sino que pasó a los hechos. Lo sacó del noviciado de los dominicos y le dio el castillo de Roccasseca como prisión. Una vez liberado fue enviado a París y luego a Colonia, donde estuvo probablemente de 1248 a 1252. Allí estudia bajo la dirección de Alberto Magno, el principal maestro que tuvo, y quien descubrió el genio del que Tomás estaba dotado.

En 1252 se traslada a la Universidad de París como maestro, donde estuvo hasta 1259. Es el momento en que participa activamente en la lucha por la participación de los miembros de las órdenes mendicantes en la enseñanza universitaria. En esa época escribe Las *Sentencias,* las *Quaestiones De Veritate* y algunas *Quodlibetales.*

De 1259 a 1267 se encuentra en Italia, donde escribe entre otras obras varios comentarios a escritos de Aristóteles, la *Summa contra Gentiles*, y parte de la *Summa Theoligiae.* Guillermo de Moerbeke traduce directamente del griego al latín las obras de Aristóteles que Tomás utiliza.

De 1269 a 1272 está nuevamente en París. Fue, como dice Manser, "la época más borrascosa en la vida de Santo Tomás". Ello se debe a su lucha contra el denominado "averroísmo latino", expresado fundamentalmente por Síger de Brabante y contra la corriente agustiniana. En este período acabó la segunda parte de la *Suma Teológica.*

En 1272 vuelve a Italia, a la Universidad de Nápoles. Allí escribe la tercera parte de la "Suma Teológica". En enero de 1274 se pone en camino para asistir al Concilio de Lyon, muriendo en Fossanova, en un convento cisterciense.

3. La cosmovisión tomista

Si bien en Santo Tomás se da, como en cualquier pensador, una evolución de su pensamiento, no se pueden señalar etapas que presenten una diferenciación tan nítida como en Aristóteles. Su evolución, sin embargo, reproduce en cierta manera la marcha de la evolución aristotélica. Efectivamente, así como Aristóteles evolucionó del platonismo hacia un pensamiento propio, Santo Tomás lo hizo desde el neoplatonismo hacia el aristotelismo.

Como en la cosmovisión aristotélica, arriba de todo está Dios, pero éste ya no se define sólo como forma pura, acto puro, y sobre todo como "pensamiento del pensamiento", sino que, sin negar todo ello, Dios es definido fundamentalmente como *esse*, es decir "ser", no como sustantivo, sino como verbo. La traducción más correcta, aunque no literal, sería "acto de existir", como la hace Gilson (Cfr. GT pp. 45-70).

Además Dios es el creador del mundo. Mientras para Aristóteles la causalidad eficiente de Dios se reduce o a moverlo mediante un empujón inicial, como afirma en la *Física*, o a atraerlo hacia sí como causa final, según dice en la *Metafísica*, para Santo Tomás Dios es causa eficiente como creador. La creación es creación de la nada, algo completamente nuevo, que Tomás pretende fundamentar en la Génesis, lo cual es por lo menos dudoso, pues allí se supone el caos primordial de los mitos fundantes.

Dios, como creador del mundo, es su supremo señor, pero no lo gobierna directamente. Funciona como la causa primera, fundamento de todo, pero deja obrar a las "causas segundas". El ha creado un mundo que hasta cierto punto se mueve por sí mismo, de acuerdo a sus propias causas. Esto es fundamental, pues deja lugar para que en el orden práctico se desarrolle con relativa autonomía todo el ámbito político, y en el orden teórico, tanto la filosofía como las ciencias.

Debajo de Dios se ubican los ángeles. A diferencia de Dios que es acto puro de existir, los ángeles son seres en los que se da la composición de acto y potencia. A diferencia también de los seres humanos, que no se componen de materia y forma, sino sólo de forma. Ocupan el lugar que Aristóteles asignaba a los astros. Dado que los astros ya no son dioses, los ángeles son necesarios para ocupar el espacio demasiado grande que habría entre Dios y los hombres: "su supresión rompería el equilibrio del universo tomado en su conjunto" (GT p. 227).

En Dios no se da diferencia alguna entre esencia y existencia o entre *essentia* y *esse*, porque el existir o *esse* devora la existencia. Es el "mismo acto de existir". Sólo lógicamente podemos hacer en Dios la distinción entre esencia y existencia. Las criaturas, en cambio, y en primer lugar los ángeles, están compuestos de esencia y existencia.

Después de los ángeles vienen los seres humanos, compuestos de materia y forma, de alma y cuerpo, que forman una unidad substancial. Creados por Dios de la nada, están destinados a ser felices.

Pero hay un nivel natural de la felicidad que el hombre debe lograr en este mundo, mirando siempre hacia Dios, su Bien Supremo.

Todo está ordenado de arriba hacia abajo y de abajo hacia arriba. "En el orden de las cosas las menos perfectas existen para las más perfectas, así como la naturaleza procede de lo menos perfecto a lo más perfecto en la generación. Y así como en la generación del hombre primero se da el ser viviente en general, luego el animal, así también aquellos seres que sólo tienen la perfección de la vida, como las plantas, existen en función de los animales, y los animales en función del hombre". De este orden saca Santo Tomás la lógica conclusión: "Por tanto, si el hombre usa las plantas para el bien de los animales, y de éstos para el bien del hombre, no comete algo ilícito, como dice el Filósofo en la *Política*, libro 1, capítulos 5 y 7 (II, II, c. 64, a. 1).

De manera que la ordenación del universo por obra de la creación de arriba hacia abajo está formada por:

1)Dios, cuya esencia es su acto de existir;

2)Ángeles, compuestos de esencia y existencia, potencia y acto;

3)Seres humanos, compuestos de esencia y existencia, potencia y acto materia y forma;

4)Animales, vegetales, minerales, compuestos de esencia y existencia, potencia y acto, materia y forma.

El hombre pertenece esencialmente al ámbito moral, tanto en su comportamiento individual como en el social. Ser particular, persona individual, es al mismo tiempo ser social y político. Debe buscar tanto el bien individual como el bien común. No puede realizarse solo. El bien común es inescindible del bien individual.

La Suma Teológica constituye la cosmovisión medieval más completa. En ella el hombre encuentra su situación en el cosmos, sabe cuál debe ser su comportamiento tanto en lo individual como en lo social. Sabe cuál va a ser su destino final. No aparecen las grandes escisiones que caracterizarán a los sistemas filosóficos que se abrirán a partir de Descartes. Aquí todo comunica con todo.

4. Teología, filosofía y ciencias

Según Tomás hay dos fuentes de conocimiento, uno natural y otro sobrenatural, cualitativamente distintos pero conectados entre sí. El conocimiento natural tiene su fuente en los sentidos. Nada hay en la razón que previamente no haya pasado por los sentidos.

El sujeto o ser humano, está dotado a fin de conocer de sentidos, imaginación e intelecto, dividido éste a su vez en intelecto agente e intelecto paciente: dos funciones distintas del intelecto.

Los objetos, compuestos de substancia o esencia y accidentes, penetran por medio de los sentidos y pasan a la imaginación, que elabora la imagen o fantasma, o mejor, hace que la imagen pase de la potencia al acto. En ésta se encuentran tanto la esencia como los accidentes, pero por el momento el intelecto o razón no puede hacer esa distinción. La imagen se encuentra todavía a nivel de lo sensible. No se ha pasado aún a lo intelectual o espiritual.

La imagen pasa al intelecto agente, que tiene como función preparar la imagen para que el intelecto paciente pueda pronunciar o producir la idea. "Agente" viene del latín, "agere", que significa obrar, hacer. Su función es quitar los accidentes para que aparezca sólo la substancia o esencia, que el intelecto paciente puede pronunciar: es decir, producir la idea.

De esta manera se ha pasado del nivel sensible al intelectual o espiritual. Ello significa que lo puramente espiritual, es decir Dios y las naturalezas angélicas, se pueden comunicar con el hombre. Por lo tanto, Dios se puede revelar. Aparece entonces la fuente sobrenatural de conocimiento.

En el hombre hay, pues, dos fuentes de conocimiento cualitativamente distintas pero conectadas entre sí. Por una parte la razón, que recibe sus contenidos a través de los sentidos, y por otra parte la fe, que recibe los contenidos directamente de Dios. Claro que Dios ha transmitido la revelación a sus mensajeros, los que la depositaron en textos que la Iglesia interpreta.

La fuente sobrenatural de conocimiento tiene absoluta preeminencia sobre la natural, pero ésta goza de una relativa autonomía.

Puede conocer sin recurrir a la fuente sobrenatural. Si lo que resulta de ambas fuentes se encuentra en contradicción, es evidente que el resultado de la fuente natural debe ceder. Pero en la medida en que dicha contradicción no se dé, la fuente natural goza de autonomía.

Como se ve, el problema central es la relación entre lo sensible y lo espiritual, lo natural y lo sobrenatural, la fe y la razón. Santo Tomás considera, como hemos visto, que son dos ámbitos distintos, relativamente autónomos, que pueden desenvolverse con métodos propios. La corriente franciscana, en cambio, tendió a considerarlos como dos grados escalonados y sucesivos del mismo saber.

Por otra parte, mientras Santo Tomás, y en general lo que se consideró como corriente aristotélica, privilegió el momento de la razón sobre el corazón o el afecto, la escuela franciscana hizo al revés. En esto se vislumbra la mayor influencia de Aristóteles en Santo Tomás y la de Platón en los otros.

Santo Tomás acepta plenamente la concepción aristotélica de la *theoria,* la *praxis* y la *poíesis*, de manera que es fiel al cuadro aristotélico de las ciencias. Sin embargo, es necesario tener en cuenta la doble fuente de conocimiento considerada, lo cual ocasiona la siguiente estructuración:

a) Teología: es la ciencia, en el sentido de *episteme* o ciencia de la totalidad, cosmovisión, que tiene su fuente en la revelación divina, recibida por obra de la fe. El contenido así recibido es luego desarrollado por la razón, que aplica los principios de la lógica.

b) Filosofía: la fuente de conocimiento son los sentidos. Es la cosmovisión que se conecta en forma relativamente independiente con la teología. Ya no se reduce a ser la mera "ancilla theologiae", pues tiene consistencia propia. Pero la autonomía no es absoluta en la medida en que, en caso de conflicto sobre determinado tema, debe ceder ante la teología. Aquí Santo Tomás acepta plenamente la solución aristotélica de la aporía entre la ciencia del ser primero y la ciencia del ser en general.

c) Ciencias: hay espacio para que se desplieguen sin depender directamente de la teología. Su dependencia es indirecta. Si hay contradicción, son la filosofía o las ciencias las que deben ceder.

Fraile propone otra división:

a) Ciencias generales: comprenden la lógica, la gramática, y la filosofía primera o metafísica. Esta última es la que estudia el "ser en tanto que ser", es decir, el "ser en general" y sus "primeros principios". Como decía Aristóteles, es "universal porque es primera".

b) Ciencias particulares: son la física, las matemáticas y la teología. Esta última es la ciencia suprema a la que se ordenan todas las demás (Cfr. GF pp. 376-389).

Pero todo queda ordenado en el universo teológico. La teología es la ciencia por excelencia. La fuente divina en la que se basa no entorpece el desarrollo de la razón. Al contrario, en la concepción de Santo Tomás la revelación potencia las fuerzas de la razón.

5. El método: la disputatio

El método que utiliza Tomás es la *disputatio*, que consta de los siguientes pasos:

a) En primer lugar Tomás propone el tema a discutir, introduciéndolo con la preposición condicional "si" -*utrum*-. Por ejemplo: "Si está bien hecha la división de la justicia en distributiva y conmutativa".

b) En segundo lugar, plantea las aparentes contradicciones que obstaculizan la tesis del autor y las opiniones que se han sostenido en contrario, con esta introducción: "Parece que no" -v*idetur quod non*-. Ocupa el lugar que Aristóteles les asignaba a las aporías y a las opiniones de los pensadores anteriores a él sobre el tema en cuestión.

c) En tercer lugar, Tomás coloca una opinión favorable a su tesis, introduciéndola con un "sin embargo" -*sed contra*-. De esta manera se introduce la dialéctica. Hay dos opiniones enfrentadas sobre las cuales el autor debe decidir.

d) En cuarto lugar viene la parte central, la respuesta que Tomás da al problema planteado. La respuesta es introducida

con un "respondo diciendo que" -*respondeo dicendum quod*-. Aquí Tomás da la solución, apoyada por los argumentos más fuertes.

e) En quinto lugar, va respondiendo a cada una de las dificultades enumeradas en b) "A lo primero, por tanto, diciendo que" -*Ad primum ergo dicendum quod*-. Muchas veces se ubica en esta parte argumentos de verdadero peso que no tuvieron lugar en la parte central.

6. La moral y el derecho

Santo Tomás no ha escrito un tratado específico de moral, ni de derecho, ni de política, pues los considera en el seno del desarrollo teológico. Está de acuerdo con Aristóteles en que pertenecen a las ciencias prácticas.

En lo referente a la moral, divide las virtudes en intelectuales y morales. Las virtudes intelectuales son la inteligencia, la ciencia, la sabiduría y la prudencia. Las morales son la templanza, la fortaleza y la justicia, las que, junto con la virtud intelectual de la prudencia, conforman el cuadro de las virtudes cardinales.(Cfr. GT p. 368). A esas virtudes morales es necesario agregar la magnificencia o grandeza de alma, la magnanimidad, y la paciencia.

La influencia aristotélica es por demás evidente. La virtud es "el hábito operativo bueno". Puede ser intelectual o moral, dando origen a las virtudes intelectuales y morales. La inteligencia, equivalente al *nous* aristotélico, es el hábito de los principios. La ciencia es el hábito de las conclusiones que se derivan de los principios. La sabiduría es el hábito de los principios y las conclusiones que se deducen de ellos.

Por consiguiente, "tanto la ciencia como la inteligencia dependen de la sabiduría, que las contiene y las domina, puesto que juzga tanto a la inteligencia y sus principios como a la ciencia y sus conclusiones" (GT p. 367). Armado con estas tres virtudes, el intelecto paciente opera sobre la esencia que le presenta el intelecto agente, y pronuncia la idea.

Todas esas virtudes arraigan en el suelo de la naturaleza, sobre la que se levanta el edificio sobrenatural. En ésta arraigan las tres *virtudes teologales*: *fe, esperanza y caridad.* Son un don especial de Dios,

añadido a la naturaleza, con lo cual ésta no es negada sino perfeccionada.

El derecho arraiga profundamente en la moral. Los conceptos de *ley* y de *justicia* son aquí los fundamentales.

a) La ley

La ley pertenece a la razón, pues "es una cierta regla y medida de los actos en cuanto por ella alguien se mueve a actuar, o se abstiene de una acción. La ley viene de 'ligar', porque obliga a actuar. Mas la regla y medida de los actos humanos es la razón, que es el primer principio de los actos humanos" (I, II, c.90, a.1). Aquí no es necesaria la revelación divina. Nos encontramos en el campo de relativa autonomía de la razón que hemos considerado.

La ley necesariamente se ordena al "bien común", y "ordenar al bien común es propio o de todo el pueblo o de quien toma la representación del pueblo. Y por tanto el hacer la ley es propio o de todo el pueblo o de la persona pública que tiene a su cuidado la dirección de toda la comunidad" (I, II, c.90, a.3).

Para que la ley sea realmente tal, es decir, tenga fuerza de ley, y obligue necesariamente, debe ser promulgada. Por lo cual la definición completa es: *"ordinatio rationis ad bonum commune ab eo qui curam comunitatis habet promulgata"*, "ordenación de la razón al bien común, promulgada por quien tiene a su cuidado la comunidad" (I, II, c.90, a.4). Así definida, la ley se divide en eterna, natural, humana, y divina.

- La ley eterna

La regla según la cual Dios gobierna el mundo es necesariamente eterna como el mismo Dios. Ésta es la ley eterna. "Siendo el mundo gobernado por la providencia divina, toda la comunidad del universo está regida por la razón de Dios. Y por consiguiente la misma razón que gobierna todas las cosas tiene carácter de ley, siendo de Dios como de un soberano del universo. Y ya que la razón divina no concibe nada en el tiempo, sino sólo en la eternidad [...], de ahí se sigue que hemos de llamar eterna dicha ley"(I, II, c.91, a.1).

Dios evidentemente no está sujeto a leyes, en cuanto nada hay sobre él. Pero ello no quiere decir que haya ordenado el universo sólo por medio de la voluntad. Todo lo contrario, pues en la concepción de

Tomás la razón tiene preeminencia sobre la voluntad. La ley eterna es el ordenamiento del mundo que Dios ha establecido desde toda la eternidad. Es el ordenamiento máximamente racional. Es la fuente de que dimanan todas las otras leyes.

- La ley natural

Dios ha creado todo el universo, y "es claro que todas las cosas participan de la ley eterna, en cuanto la llevan impresa en sus inclinaciones a los propios actos y fines". Pero no es igual la participación que tienen en la ley eterna los seres irracionales y los racionales. Aquellos participan necesariamente, mientras éstos lo hacen libremente.

> "El hombre participa de la razón eterna, por la cual se inclina naturalmente al debido orden de sus actos y de su fin. Y tal participación de la ley eterna en la criatura racional es lo que llamamos ley natural" [...] de tal manera que "la ley natural no es otra cosa sino la participación de la ley eterna en la creatura racional" (I, II c. 91, a.2).

La ley natural está grabada en la conciencia de cada hombre, de modo que no es necesaria la revelación divina para conocerla. Prescribe en general hacer el bien y evitar el mal. En particular ordena la conservación de su ser, la reproducción, y el vivir en sociedad. Como se ve, corresponden a inclinaciones naturales del hombre.

- La ley humana

Lo que la ley natural ordena es demasiado general y abstracto para el hombre. Todos podemos estar de acuerdo en que es necesario hacer el bien y evitar el mal. El problema se plantea cuando hay que especificar qué es el mal y qué es el bien en un sociedad determinada. "Entre los principios universales de la ley natural y el detalle infinitamente complejo de los actos particulares que deben conformársele, se extiende un abismo que ninguna reflexión individual es capaz de franquear sola y que debe ser llenado precisamente por la ley humana. Ésa es su misión"(GT p. 374).

- La ley divina

Es la ley revelada que se encuentra en la Biblia y es interpretada por la Iglesia. La ley divina del Antiguo Testamento es la ley del temor, mientras que la del Nuevo es la del amor. El pecado original que

oscureció la clara percepción de la ley natural es el que hizo indispensable la revelación divina.

- Resistencia a las leyes injustas

Las leyes injustas, es decir, aquéllas que van contra el bien común, "no obligan en el foro de la conciencia a no ser para evitar algún escándalo o desorden". En cuanto a aquéllas que van contra la ley divina, como las leyes de los tiranos que imponen la idolatría" directamente deben ser desobedecidas.

b) La justicia

- Justicia, virtud y derecho

La justicia es el verdadero corazón de las virtudes cardinales y morales, por lo cual Tomás le dedica un largo tratamiento. "Tiene como característico entre las otras virtudes, el ordenar al hombre en todo aquello que se refiere a los demás. Lo cual supone una cierta igualdad como el mismo nombre lo demuestra. Pues suele decirse 'ajustar' al adecuar dos cosas; y es que la igualdad siempre se refiere a los demás. Todas las demás virtudes perfeccionan el hombre en aquello que le corresponde en sí mismo [...]. En cambio al hablar de las obras de la justicia, además de fijarnos en si es conveniente al sujeto, atendemos también a que lo sea a los demás"(II, II, c.57, a.1).

Mientras las demás virtudes que miran al individuo pertenecen directamente a la moral e indirectamente al derecho, la justicia pertenece directamente al derecho, por cuanto regula las relaciones entre los hombres. La justicia preside todo el ámbito del derecho, y en consecuencia se ubica en el centro de la actuación política que debe ajustarse al derecho.

El derecho se divide por su parte en natural y positivo. El derecho natural es aquel que está arraigado en la naturaleza misma del hombre, y el positivo es el que se establece mediante un contrato, el que puede hacerse entre privados o por ley pública, ya se establezca ésta por acuerdo de todo el pueblo o por una disposición del gobernante. Si el derecho natural es tomado absolutamente, corresponde tanto al animal como al hombre. Así, "un macho por naturaleza está adecuado a la hembra para procrear, y el padre lo está al hijo para alimentarlo".

Pero "puede algo estar conmensurado a otra cosa no absolutamente hablando, sino por sus consecuencias", por ejemplo un terreno no pertenece a nadie en absoluto, pero es conveniente que pertenezca a quien lo cultive. Este derecho de gentes puede ser llamado natural, en cuanto fue dictado por la razón.

La justicia consiste en "dar a cada uno lo que le pertenece según el derecho". Puede considerársela individualmente o en comunidad, en cuanto "quien sirve a una comunidad sirve a todos aquellos que viven en dicha comunidad" (II, II, c. 58, a. 5). En este segundo sentido constituye una *virtud general.* "Y ya que es propio de la ley el ordenar al bien común, como antes se dijo, por eso tal justicia tomada en sentido general, puede llamarse *justicia legal*, porque mediante ella el hombre concuerda con la ley que le ordena los actos de todas las virtudes al bien común"(II, II, c. 58, a. 5).

Pero es evidente que el dar a cada uno lo suyo constituye también un deber de cada particular, por lo cual no basta con la justicia general. Debe haber también una justicia particular, la cual, al igual que la general, "sobresale por sobre las otras virtudes, por un doble motivo: el primero por razón del sujeto, porque radica en la parte más elevada del alma, que es el apetito racional, o sea, la voluntad [...] El segundo, por parte del objeto: porque las otras virtudes son dignas por razón del hombre virtuoso; en cambio la justicia lo es porque el hombre virtuoso se abre a los demás"(II, II c. 58, a. 12).

Para Santo Tomás no sólo no se deben cometer injusticias, sino que tampoco se debe consentir en sufrir injusticias porque ello significaría que la voluntad está de acuerdo con la injusticia. Sólo involuntariamente se puede sufrir la injusticia, nunca voluntariamente. Lo contrario equivaldría a rebajarse hasta la indignidad.

- División de la justicia

La justicia se divide en conmutativa y distributiva:

> "La justicia particular se ordena a una persona particular, que respecto a la comunidad es una parte del todo. Pero podemos referirnos a una parte de dos maneras: primera como una parte se relaciona con otra, y así se relaciona una persona privada con otra; en tal caso se da la justicia conmutativa, la cual ordena las relaciones mutuas entre personas privadas. Segunda, como el todo se relaciona con una de las partes, y así se relaciona lo comunitario con cada uno de los individuos; y es la

justicia distributiva la que ordena tal relación, que consiste en la distribución proporcional de los bienes comunes". (II, II, c. 61, a. 1).

Las relaciones entre los particulares de la sociedad se ordenan de acuerdo a la justicia conmutativa, que consiste en dar a cada uno lo que le corresponde "en proporción aritmética", o "la igualdad entre objeto y objeto". Se practica especialmente en el comercio. La justicia conmutativa exige que el precio corresponda efectivamente al valor del objeto que se compra o vende.

La relaciones entre el poder público y los particulares se regulan mediante la justicia distributiva, que consiste en distribuir el todo entre las partes. "Por tanto, según la justicia distributiva tanto más participa de los bienes comunes quien tiene mayor participación en el gobierno de la ciudad".

Se trata no de la proporción aritmética, sino de la proporción geométrica. Ello significa que se da a cada uno según una proporción que no es la misma en todos los sistemas políticos. Así, en la aristocracia se mide por la virtud, en la oligarquía por la riqueza, y en la democracia por la libertad.

No es fácil cumplir adecuadamente con lo requerido por la justicia, sobre todo por la variedad de lo que se intercambia. Ya en las sociedades estamentales el trueque sólo se practicaba en las aldeas. En las ciudades se utilizaba la moneda. Tomás dice que "se inventó la moneda para igualar la medida proporcional entre lo que se da y lo que se recibe en las comunidades.

- Vicios contrarios a la justicia distributiva

Según Tomás, el pecado máximo contra la justicia distributiva es la corrupción, que consiste en dar favores atendiendo no a los méritos de la persona favorecida, sino a otros motivos subjetivos que involucra en lo que denomina "acepción de personas".

- Vicios contra la justicia conmutativa

El problema del homicidio, del suicidio, y en general de los castigos corporales, es central en el tratamiento que Tomás aplica a la justicia distributiva. Para solucionar los problemas que esos temas le plantean, utiliza un principio fundamental de todo su pensamiento

teológico que hemos citado anteriormente: "Nadie peca por usar una cosa conforme al fin para el que fue hecha. Y en el orden de las cosas, las menos perfectas existen para las más perfectas" (II, II, c. 64, a. 1).

La aplicación de este principio implica que es lícita y necesaria la pena de muerte: "Si algún hombre es peligroso y corruptor de la comunidad por su culpa, puede matarse laudablemente para la salud y el bien común de todo el cuerpo comunitario"(II, II, c. 64, a. 2). Se entiende que sólo la autoridad puede aplicar tal pena, y de ninguna manera la autoridad eclesiástica.

Por otra parte, Tomás asegura que el suicidio es otro pecado contra la justicia conmutativa, pues va "contra la naturaleza y contra la caridad con la que cada uno debe amarse a sí mismo"; porque cada uno pertenece a la comunidad, contra la que comete una injusticia al suicidarse, y finalmente porque la vida es un "don de Dios otorgado al hombre y está sujeto al poder divino, quien es el único que puede decidir de la vida y de la muerte del hombre"(II, II, c. 64, a. 5).

Llama la atención este concepto del don que, por otra parte, figura como argumento central en la doctrina de la Iglesia Católica contra el suicidio. Se entiende que cuando se hace un don o regalo, lo donado queda en poder del que recibió el don, pudiendo éste hacer con ello lo que le place. Pero Dios hace un don del que exige devolución. En realidad no hace un don, sino un préstamo del que hay que hacer el uso que el donante ha reglamentado, y del que hay que rendir cuenta.

En cuanto al homicidio, cuando éste se realiza en defensa propia y observando las necesarias proporciones, se declara lícito. Lo mismo sucede con los militares "que defienden la comunidad contra el ataque de los enemigos", y con el juez "que condena a un ladrón". El bien común autoriza penas como la mutilación de miembros.

7. La propiedad y el comercio

Los temas de la propiedad y el comercio forman una parte importante de la temática relacionada con la justicia conmutativa. Son temas de gran importancia, que han interesado a todos los pensadores de la antigüedad. Por otra parte, están en la médula del capitalismo que surge en ruptura con el feudalismo medieval.

Tomás de Aquino distingue entre la propiedad como tal, en sentido estricto, y el uso. La primera pertenece a Dios, y el segundo a los hombres. Ello significa que las cosas no se pueden usar de cualquier manera. Es el propietario, Dios, quien fija las reglas. Éstas, por otra parte, se ajustan al principio básico de que los bienes están para la satisfacción de los hombres, de todos los hombres. Ello significa que la economía se debe regir por el valor de uso y no por el valor de cambio.

En sentido estricto o en último término, las cosas pertenecen a Dios. Pero el hombre tiene en cuanto a las cosas "la capacidad de procurarlas y administrarlas, y en este sentido es lícito al hombre el poseer cosas propias". Por tres motivos es legítima la propiedad individual: porque "cada uno es más solícito para procurarse algo que necesita", "porque cada uno ordena mejor sus propias cosas, si ha de procurárselas él mismo", y finalmente "porque así se conserva más la paz entre los hombres, cuando cada uno está contento con lo suyo".

Observa Tomás que las cosas que se tienen en común suelen ser motivo de riñas. Ello no significa que se pronuncie absolutamente por la propiedad privada, sobre todo en el sentido capitalista como lo interpretará posteriormente el magisterio de la Iglesia Católica. El hombre puede poseer, pero en último término el propietario es Dios, de manera que más que propietario, el hombre es usuario.

En cuanto a su uso, precisamente, "el hombre no debe tener las cosas exteriores como propias, sino como comunes, de manera que fácilmente las comunique a los demás en sus necesidades". Ello significa que las cosas han sido creadas para todos. Su verdadero destino es común. Son las necesidades de los hombres las que determinan su uso. No es el valor de cambio el que establece sus leyes en esta concepción, sino el valor de uso.

> "Las cosas son comunes según el derecho natural, no en el sentido de que el derecho natural dicte que todas las cosas han de poseerse en común, y nada como propio; sino en cuanto el derecho natural no distingue las propiedades, sino que esto corresponde al acuerdo humano, o sea al derecho positivo" (II, II, c. 66; a. 2).

Las necesidades de los hombres tienen la última palabra. Ello significa severas limitaciones a la propiedad. Ésta deja de ser legítima cuando es en detrimento de las necesidades de otros hombres. El derecho positivo que regula el sistema de propiedades cede ante el derecho natural y divino cuando se presenta una colisión:

"Lo que es de derecho positivo humano queda derogado por el derecho natural y por el derecho divino. Y según el orden natural, instituido por la divina providencia, todos los objetos inferiores están ordenados a subvenir a las necesidades humanas. Por tanto, siendo la división y apropiación de cosas objeto del derecho humano, nada impide que se socorra la necesidad de un hombre mediante tales cosas. Por tanto, por derecho natural, todas aquellas cosas en que sobreabunda el rico, están destinadas para la sustentación del pobre" (II, II, c. 66, a. 7).

El derecho divino es fuente del derecho natural, y éste del positivo humano. El derecho natural como expresión del divino ordena que todas las cosas inferiores al hombre están en función de las necesidades de éste. Ahora bien, en la sociedad hay ricos y pobres. Al rico le sobran cosas, pues ser rico significa tener más de lo que necesita para satisfacer sus necesidades. Como las cosas están para ello, es evidente que están para el pobre.

No se trata de la mera limosna, sino de la función que deben cumplir las cosas creadas por voluntad divina impresa en la misma naturaleza. En apoyo de esta tesis cita Tomás Ambrosio, obispo de Milán: "El pan que tú guardas es del que tiene hambre; el vestido que escondes pertenece al desnudo; el dinero que escondes en la tierra es la redención y liberación del miserable".

Ello lleva necesariamente a la expropiación en el caso de que sea la única manera de satisfacer las necesidades para cuyo fin están las cosas. Tomás no duda en sacar esa conclusión: "Si la necesidad es evidente y urgente, entonces puede uno satisfacer su necesidad con las cosas ajenas" (Ibidem).

En general, en las sociedades anteriores al capitalismo el comercio es mirado por lo menos con desconfianza. Las sociedades medievales no son una excepción. Tomás sigue a Aristóteles y distingue dos tipos de comercio:

El primero, denominado "natural y necesario", es el que consiste en el intercambio, ya sea por trueque o por dinero, "para satisfacer las necesidades de la vida". Pero "tal intercambio no es propio de los negociantes, sino más bien de los administradores o políticos que han de proveer de las cosas necesarias para la vida a una ciudad o familia"(II, II, c. 77, a. 4). Esta concepción responde a una economía basada en la satisfacción de las necesidades. Sobre esta economía fue creciendo la

economía en función del valor de cambio, germen de la economía capitalista, condenada tanto por Aristóteles como por Santo Tomás.

Efectivamente, Tomás dice que hay una segunda forma de comercio que consiste en "la conmutación de dinero por dinero, o de cosas por dinero, no por las necesidades de la vida, sino por adquirir alguna ganancia; y tal intercambio es el propio de los negociantes". Mientras Tomás alaba la primera forma de comercio "porque sirve para satisfacer las necesidades naturales", condena la segunda "porque, por sí misma, tiende a servir al deseo de lucro, que no tiene fin, sino que va creciendo al infinito" (Ibidem).

Sin embargo, la condena de la economía que busca el lucro y no la satisfacción de necesidades naturales no es por parte de Tomás una condenación taxativa. Si se busca un "lucro moderado" para el sustento de la familia, para ayudar a los pobres o por el bien público, tal práctica es lícita.

Pero lo que sí condena sin atenuantes es la *usura,* entendida ésta como "recibir dinero como interés de un préstamo", porque de esa manera "se vende lo que no existe, y así es evidente la desigualdad que constituye la injusticia" (II, II, c. 78, a. 1).

8. El Estado y sus formas

En el sistema tomista hay una continuidad discontinua entre teología, filosofía, moral, derecho y política. Todo está comunicado con todo. Los ámbitos son distintos, cada uno tiene sus propias exigencias, poseen autonomía relativa. Pero entre esos distintos ámbitos no es necesario tender puentes como acontecerá con la filosofía moderna a partir de Descartes, dado que los puentes nunca se rompieron.

Tanto la ley como la justicia que acabamos de considerar muestran esta continuidad-discontinua a que me refería. Ambos conceptos pertenecen tanto a la teología como a la filosofía, la moral, el derecho y la política. Se encuentran en la zona en que el ámbito teológico más se comunica con el filosófico. A él llega la razón con sus propios medios, pero es ayudada por la revelación en los casos oscuros o conflictivos.

Tomás no ha escrito algo parecido a la *República* o las *Leyes* de Platón, o la *Política* de Aristóteles. Su pensamiento político debe buscarse en distintos pasajes de sus numerosísimas obras. Se lo puede encontrar en todas, pero en ninguna en forma específica. Por ello, "para hacer un estudio de sus ideas políticas hemos de acudir en particular a sus *Comentarios a las Sentencias,* obra escrita en el principio de su carrera científica, entre los años 1253 5 1255; a sus *Commentaria ad Nicomacheum*, escritos entre 1261y 1264; al *De Regno*, que aquí editamos; a los *Commentaria in octo libros politicorum Aristotelis*; sin olvidarnos de la *Summa thelogica* y demás escritos" (LM p. XXXV).

Para Santo Tomás el Estado no es una necesidad que surge del pecado original o de los pecados humanos, sino que es el despliegue de la esencia social del hombre. Tampoco tiene la tendencia a acentuar el aspecto coercitivo del Estado en virtud del pecado original, y en general de los pecados humanos. La raíz de esto se encuentra por una parte en las condiciones distintas del XIII, siglo de tranquilidad y despliegue, por oposición al siglo V, de turbulencias, anarquía e inseguridad.

La otra raíz es Aristóteles. El *dsóon politikón* -animal político- aristotélico se despliega en la familia, la aldea y la polis. Santo Tomás agrega "el reino", e incluso, con el "derecho de gentes", preanuncia la comunidad internacional.

> "Corresponde a la naturaleza del hombre ser un animal sociable y político que vive en sociedad, más aún que el resto de los animales, cosa que nos revela su misma necesidad natural. Pues la naturaleza preparó a los demás animales la comida, su vestido, su defensa, por ejemplo los dientes, garras o, al menos, velocidad para la fuga. El hombre, por el contrario, fue creado sin ninguno de estos recursos naturales, pero en su lugar se le dio la razón para que a través de ésta pudiera abastecerse con el esfuerzo de sus manos de todas esas cosas, aunque un solo hombre no se baste para conseguirlas todas. Porque un solo hombre por sí mismo no puede bastarse en su existencia. Luego el hombre tiene como natural el vivir en una sociedad de muchos miembros"(LM p. 6).

Santo Tomás despliega el concepto de *politikón* aristotélico, en las dimensiones de los social y lo político. No se debe pretender que en una sociedad como la del siglo XIII pueda establecerse la diferencia entre lo social y lo político, que es propia de la sociedad de clases. Sin embargo, en la diferencia que Tomás señala sin desarrollarla, pueden visualizarse

los despuntes de la sociedad civil que está brotando por el empuje de una nueva clase social, la burguesía.

Como signos evidentes de la socialidad natural o esencia del ser hombre, Tomás señala lo desvalido que éste nace y se mantiene por mucho tiempo, por oposición a lo armados para la autodefensa que nacen los demás seres vivientes. Para solucionar estas deficiencias el hombre cuenta, en primer lugar, con la razón. Pero ésta no le basta. Requiere de los demás. El hombre solo no se basta a sí mismo.

De manera que el hombre está destinado por su propia naturaleza a vivir en sociedad. Como consecuencia, es en la sociedad donde debe poder realizarse. Ahora bien, los hombres son seres particulares, individuos, que persiguen cada uno su propio bien. Pero como partes de una sociedad deben perseguir el bien común, es decir, aquel que pertenezca a todos.

En efecto, "no es lo mismo lo propio que lo común. Por lo propio se enemistan algunos, por lo común se unen. Pues se dan distintas causas para distintos efectos. Luego conviene que, además de lo que mueve a cada uno hacia su propio bien, haya algo que mueva al bien común de muchos" (LM p. 8).

De esta manera queda planteado un problema central para la filosofía política y para todo proyecto político: la relación entre lo particular y lo universal, la parte y el todo, el individuo y la comunidad. Éste es el tema que a nivel de filosofía se conoce como el tema de los universales que tanta pasión levantó en el medioevo, y que generalmente no ha sido bien comprendido.

Los filósofos del medioevo se preguntaban qué realidad corresponde a los conceptos universales de ser, humanidad, sociedad, Estado. En Platón hay una acentuación de la realidad del mundo de las ideas que hace que el mundo de los individuos quede completamente opacado. Responde a la realidad de la polis, en la que el individuo como tal, el ciudadano como particular, no cuenta. Platón reacciona contra la tendencia al surgimiento del individuo que rompe la amalgama de la polis. De allí los trazos tan esquemáticos, matemáticos, de la *República.*

En Aristóteles el planteo es más flexible. La "unidad se dice de muchas maneras", de modo que en cierta forma el individuo es reconocido, pero todo ello queda sin desarrollar. No podía ser de otro modo, en la medida en que el surgimiento del individuo como tal es un fenómeno moderno.

En el siglo XIII ya hay despuntes de la modernidad. El individuo está naciendo. La pregunta de si lo que existe en la realidad es el universal -es decir, la sociedad- o el individuo, o de si ambos tiene existencia real, no son problemas superficiales. De la respuesta correspondiente depende la solución que se intente dar a un proyecto político.

Un proyecto de Estado absolutista como el de Hobbes, en la etapa en que el individuo es ya una realidad actuante, debe basarse en una concepción nominalista, que niega toda existencia a los conceptos universales. Sólo así puede postularse la necesidad de un *Leviatán* que imponga por la fuerza la vida en comunidad de individuos, átomos que nada tienen en común, porque no hay ningún tipo de realidad universal.

Todos los absolutismos anteriores, como por ejemplo el Estado oriental, se fundamentaban según la categoría hegeliana en la absoluta realidad del universal y la desaparición del particular. Es la tendencia que todavía se encuentra en Platón con su teoría de las ideas como el mundo verdadero.

En la culminación del medievo, en el siglo XII, cuando a la vez se presentan los gérmenes individuales, se agudiza el problema de los universales. Hay dos vertientes extremas en su solución, la de los realistas, que sostienen que los universales son *res*, cosas, y la de los nominalistas, que sostienen que solamente son nombres que no responden a ninguna realidad. Abelardo se ubica en una situación intermedia, colocando la realidad de los universales en la significación, en el *sermo* o locución.

En esa controversia interviene Santo Tomás ubicándose cerca de Abelardo, pero no exactamente en la misma posición. Concede que los universales deben tener algún tipo de realidad, pues de lo contrario la socialidad no podría existir ni en Dios, que es trino, ni en los hombres, que son esencialmente sociales. Pero por otra parte no se puede negar la realidad individual. Santo Tomás sale del paso respondiendo que los universales son "seres de razón con fundamento en la realidad" -*cum fundamento in re*-.

Ello significa que la realidad es universal-particular, que el momento de la universalidad está en cierta manera oculto en el seno de la particularidad. La abstracción mediante la cual se obtiene el universal es por consiguiente la conceptualización de una universalidad.

No deja de ser ésta una solución de compromiso que a los tomistas siempre les ha parecido genial. Tanto la de Santo Tomás como la de Abelardo son soluciones que por lo menos indican que es imposible entender la realidad sólo por medio de la particularidad o de la universalidad: ambos conceptos son indispensables. Aquí se encuentra en germen la dialéctica universal-particular que Hegel sacará a luz y desarrollará ampliamente.

La relación entre lo particular y lo universal está también en la base de la discusión de Tomás con el averroísmo de Síger de Brabante. Efectivamente, Síger hace suya la interpretación de Aristóteles sobre la existencia de un único intelecto agente para todos los hombres que hace Averroes. De esa manera, desaparece el individuo o el particular en el universal. Santo Tomás defenderá un intelecto agente para cada uno.

El hombre, ser particular y universal, individual y social, busca por una parte su bien particular, y por otra el bien universal o común. Impulsado por su naturaleza forma la primera agrupación en la cual realizarse en esas dos dimensiones: la familia. Ésta es absolutamente necesaria, pero insuficiente. Es una sociedad imperfecta, porque no posee en su seno todos los medios para obtener sus fines.

Por ello el hombre crea otra agrupación, el Estado, sociedad perfecta, que posee todos los medios para que el hombre pueda lograr sus fines en el orden natural. Para el orden sobrenatural hay otra sociedad *perfecta,* la Iglesia que posee todos los medios para que el hombre pueda lograr su fin sobrenatural.

Pero no todo Estado o gobierno responde a la definición. Se hace pues necesario determinar cuándo un régimen es recto y cuándo es desviado: "Si la sociedad de los libres es dirigida por quien gobierna hacia su bien común, se da un régimen recto y justo, como corresponde a los libres. Si, por el contrario, el gobierno se dirige no al bien común de la sociedad, sino al bien individual de quien gobierna, se dará un régimen injusto y perverso" (LM pp. 8-9).

Los Estados se dividirán por lo tanto en justos e injustos, rectos y desviados, como en Aristóteles. Los primeros son aquellos que tienden al bien común, es decir, que crean y velan porque se den las condiciones para que todos puedan ser felices. Si el que gobierna o los que gobiernan buscan sólo su bien particular, ese Estado es injusto.

Establecido así el principio general, Tomás establece la tipificación especial:

Regímenes justos Regímenes injustos

Monarquía Tiranía

Aristocracia Oligarquía

Democracia Demagogia

El régimen político es una monarquía (*regnum)* cuando gobierna un solo hombre virtuoso en beneficio del bien común. Es una aristocracia si gobierna una minoría selecta, virtuosa, y es una democracia *(politia, demoratia)* si lo hace todo el pueblo, siempre en beneficio del bien común.

La monarquía se transforma en tiranía si en lugar del hombre virtuoso o rey *(rex)* gobierna un *tirano (tyrannis)* es decir, un hombre que sólo vela por sus propios intereses. La aristocracia, a su vez, se transforma en oligarquía, y la democracia en demagogia. Sin embargo hay que tener en cuenta que la terminología que utiliza Tomás sufre diversas variaciones:

> "Unas veces la forma recta del régimen popular se llama *politia*, y la corrupta, democracia (*democracia*); otras veces, a la forma recta del régimen popular se la llama *democracia*, y a la corrupta tiranía (*tyrannis*) ; otras, al régimen del pueblo en general se le llama *politia*, subdividiéndose luego en *timocracia*, como forma recta, y *democracia*, como forma corrupta; otras, *politia* designa, en general, toda forma de gobierno, o la forma de gobierno mejor, resultante de la combinación de las tres prioncipales. En ocasiones, el régimen popular, en su forma recta, es el llamado *status popularis*, y *status plebeius* en su forma corrupta; incluso en otras ocasiones, estas mismas expresiones designan indistintamente la forma corrupta del régimen popular. A veces también, el régimen popular en su forma recta es denominado *republica (respublica)* , mientras que en otras esta misma palabra designa a la comunidad en general, sin distinción de forma de gobierno" (LM pp. XLV-XLVI).

En el opúsculo sobre la monarquía Tomás presenta a la monarquía como el gobierno ideal. El argumento se centra en que "el

bien y la salvación de la sociedad es que se conserve la unidad, a la que se llama paz, desaparecida la cual desaparece asimismo la unidad de la vida social, e incluso la mayoría que disiente se vuelve una carga para sí misma". Naturalmente, sigue razonando Tomás, "mejor puede lograr la unidad lo que es uno por sí mismo que muchos", con lo cual cae de su propio peso que la monarquía es el sistema de gobierno más apropiado.

Apoya luego este argumento central mediante comparaciones: "Entre muchos miembros hay uno que se mueve primero, el corazón; y en las partes del alma, una sola fuerza preside como principal, la razón. Las abejas tienen reina y en todo el universo se da un único Dios, creador y señor de todas las cosas. Y esto es lo razonable. Toda multitud se deriva de uno. Por ello si el arte imita a la naturaleza, y la obra de arte es tanto mejor cuanto más se asemeja a lo que hay en ella, necesariamente también en la sociedad humana lo mejor será lo que sea dirigido por uno", rematando que "las provincias y ciudades que se encuentran bajo un solo gobernante gozan de paz, se distinguen por la justicia y se alegran por la abundancia"(LM pp. 14-15).

En todo este razonamiento tomista resuena la frase homérica con la que Aristóteles termina el libro L (XII) de la Metafísica: "No es bueno el gobierno de muchos; uno solo debe ser el jefe supremo". Aristóteles estaba enamorado de la monarquía, sobre todo en la época intermedia entre su platonismo de la época de la Academia y el Liceo. Pero no fue ésa su única y última palabra. Se habría de pronunciar por la *politeia* de los sectores medios como solución para la grave crisis de la polis.

En Santo Tomás encontramos algo parecido. Su amor por la monarquía , expresado en un escrito para un monarca, no lo enceguece de tal manera que no pueda encontrar otra solución que pueda ser mejor para situaciones diferentes. Efectivamente, en la *Suma* afirma que "la mejor constitución de una ciudad o reino es aquélla en la cual uno solo tiene la presidencia de todos y es el depositario del poder; pero de tal modo que otros participen de tal poder, y que todos sean los dueños de tal poder, tanto porque puedan ser elegidos cualesquiera del pueblo, como porque deban ser elegidos por todos. Tal es la mejor política: la que está presidida por uno, pero con un régimen mixto" (I, II, c. 105, a. 1).

Se trataría de una mezcla de monarquía, aristocracia y democracia, como el mismo Tomás lo señala. Lo importante es la exigencia de la participación de todos. Es evidente que de esta manera está expresando los movimientos políticos de participación popular que se estaban dando por todas partes.

9. La tiranía

El problema de la tiranía es central en la teología política de Tomás. De una o de otra manera lo trató en las diversas etapas de su pensamiento, desde los *Comentarios a las sentencias*, obra de juventud, hasta la *Suma Teológica* y el tratado sobre la *Monarquía.* Menester es, en primer lugar, precisar el concepto. Tomás elabora tres conceptos que no se contradicen entre sí, sino que responden a una característica común, el atentar contra el bien común.

El primer concepto de tiranía, dependiente de la tipología elaborada por Aristóteles, es el de corrupción de la monarquía, como hemos visto. Tiene lugar cuando el rey en lugar de buscar el bien común, busca el suyo propio. Éste es el concepto estricto de tiranía. Es lo que, por otra parte, se suele entender por tiranía. A este concepto de tiranía se refiere Tomás cuando afirma que es el peor régimen.

Luego Tomás expande el concepto de tiranía a la degeneración o desvío del gobierno en general: "Un régimen pluralista no se convierte en una tiranía menos infrecuentemente que el monárquico, sino tal vez con más frecuencia". Más aún, "casi todos los regímenes pluralistas han finalizado en una tiranía, como se ve en la República romana" (LM p. 28).

Finalmente, es calificado como tiranía todo gobierno que atente contra el bien común. En realidad éste el verdadero concepto tomista de tiranía. Un gobierno recto, cualquiera sea la forma que tenga, es aquél que está en función del bien común. Cuando en lugar de buscar el bien común el gobierno busca su propio bien, se transforma en tiranía. De manera que ya no se trata sólo de una persona particular, como sería el monarca, sino que puede ser un grupo. No se trata de una persona, sino de un régimen, una manera de ejercer el poder.

Ahora bien, ¿cuál es la actitud que deben o pueden tomar los súbditos frente a una tiranía? Tomás piensa en diversas soluciones:

En primer lugar, aconseja una monarquía electiva, y que la elección caiga en "un hombre de tales condiciones que no pueda inclinarse hacia la tiranía fácilmente"(LM p. 29). Naturalmente que ello no basta. Las tentaciones son múltiples. Por ello Tomás agrega que "después hay que ordenar el gobierno del reino de modo que al rey ya elegido se le sustraiga cualquier ocasión de tiranía. Y, al mismo tiempo,

su poder ha de ser controlado de manera que no pueda ir fácilmente hacia aquélla" (LM pp. 29-30).

Estas son las dos primeras medidas a tomar: buena elección del monarca y control del mismo. A pesar de ello la tiranía puede darse, y de hecho se da. ¿Qué se debe hacer? Tomás aconseja que "si el tirano no comete excesos, es preferible temporalmente una tiranía moderada que oponerse a ella, porque tal oposición puede implicar peligros mucho mayores que la misma tiranía".

La preocupación de Tomás es que en la lucha por destituir al tirano se produzcan hechos violentos que sufra el pueblo, se formen facciones irreconciliables, o se termine con el triunfo de un líder que se transforme en un tirano peor que el anterior. Por ello aconseja que si la tiranía es tolerable, se la tolere para evitar males mayores.

Pero otra es la situación cuando la tiranía se torna intolerable. En ese caso, refiriéndose a Juan de Salisbury, dice que algunos sostuvieron la licitud del tiranicidio. Pero, según Tomás, ello no puede ser por decisión de algún particular sino por parte de la "autoridad pública".

Todo ello es lo que podemos leer en *La monarquía.* En los *Comentarios a las Sentencias* tenía una posición más radical. Allí reconoce la legitimidad de la resistencia activa y admite incluso el tiranicidio. Textualmente: *Tunc enim qui ad liberationem patriae tyrannum occidit, laudatur, et praemium accipit"* -"Pues entonces quien mata al tirano para la liberación de la patria, es alabado y recibe un premio"-. **c**

Siglas

AD Autoritarismo y Democracia en la Biblia y en la Iglesia.

GT Gilson, E.: El Tomismo.

GF Guillermo Fraile: Historia de la Filosofía.

LM La monarquía.

I, II, c.90, a. 3 Primera parte, de la segunda Parte, Cuestión 90, Artículo 3,

de la Suma Teológica.

Bibliografía

Bogliolo, Luigi 1940 *El problema de la filosofía cristiana* (Barcelona: Litúrgica Española).

Brun, Jean 1970 *Aristóteles y el Liceo* (Buenos Aires: Eudeba) (4ta. ed).

Chesterton, G. K. 1996 *Santo Tomás de Aquino* (Buenos Aires: Ediciones Lohlé-Lumen).

Copleston, F. C. 1976 *El pensamiento de Santo Tomás* (México: Fondo de Cultura Económica).

Dempf, Alois 1958 *Etica de la Edad Media* (Madrid: Ed. Gredos).

Fédou, René 1977 *El estado en la Edad media* (Madrid: Edaf).

Fraile, Guillermo 1975 *Historia de la filosofía II (2o)* (Madrid: BAC).

Gilson, Étienne 1951 *El Tomismo* (Buenos Aires: Ediciones Desclée de Brouwer).

Jeauneau, Éduard 1965 *La filosofía medieval* (Buenos Aires: Eudeba).

Jolivet, Jean 1990 *La filosofía medieval en Occidente* (México: Siglo XXI) (7ma. ed).

Libera, Alain de 1996 *La querelle des universaux* (París: Éditions du Seuil).

Manser, G. M. 1953 *La esencia del tomismo* (Madrid: Instituto "Luis Vives" de Filosofía). (2da. ed).

Sabine, George 1975 *Historia de la teoría política* (México: Fondo de Cultura Económica).

Tillich, Paul 1976 *Pensamiento cristiano y cultura en occidente. De los orígenes a la Reforma* (Buenos Aires: Ed. La Aurora).

Tomás de Aquino 1940 *El ente y la esencia* (Buenos Aires: Instituto de Filosofía, Universidad de Buenos Aires).

Tomás de Aquino 1957 *Suma Teológica,* Tomo I (Madrid: BAC).

Tomás de Aquino 1959 *Suma Teológica,* Tomo II-III (Madrid: BAC).

Tomás de Aquino 1975 *Tratado de la ley - Tratado de la justicia - Opúsculo sobre el gobierno de los príncipes* (México, Porrúa).

Tomás de Aquino 1995 *La monarquía* (Madrid: Tecnos) (3ra. Ed.).

Truyol y Serra, Antonio 1978 *Historia de la filosofía del Derecho y del Estado. (1. De los orígenes a la baja Edad Media)* (Madrid: AU) (6ta. ed.).

Ullmann, Walter 1983 *Historia del pensamiento político en la Edad Media* (Barcelona: Ariel).

Ullmann, Walter 1985 *Principios de gobierno y política en la Edad Media* (Madrid: AU).

Vallespín, Fernando y otros 1990 *Historia de las teorías políticas,* vol. I (Madrid: Alianza Editorial).

Verweyen, J. M. 1957 *Historia de la filosofía medieval* (Buenos Aires: Nova).

Weber, Max 1977 *Economía y Sociedad* (México: Fondo de Cultura Económica).

CAPÍTULO V

El conciliarismo y la teoría ascendente del poder en las postrimerías de la Edad Media

Claudia D'Amico

Si bien el conciliarismo es un movimiento propio de la Iglesia según el cual el Concilio, representante de la congregación de los creyentes, es superior al Papa, su interés para el ámbito político reside en el hecho de que resulta una manera interna de controlar la monarquía papal a través de la aplicación de lo que se denomina la teoría ascendente del poder[1].

El movimiento como tal se consolida en las primeras décadas del siglo XV. Sin embargo, es necesario rastrear el origen de esta doctrina un siglo más atrás, un particularísimo marco histórico en el cual surgen las bases de lo que habrá de ser la teoría política moderna.

En efecto, el tumultuoso siglo XIV comienza con un hecho tan sangriento como políticamente significativo: a la Bula *Unam Sanctam* del Papa Bonifacio VIII, quien sostenía una prolongada polémica con el Rey Felipe el Hermoso de Francia, el propio Felipe responde enviando a sus hombres a asaltar la residencia papal de Anagni y tomar prisionero a Bonifacio, quien muere poco después.

El enfrentamiento entre la cátedra de Pedro y el Rey de Francia había llegado a uno de sus puntos más altos con la publicación de esta Bula. La Bula no tenía un destinatario explícito. Ni siquiera hace referencia a hechos, y sus argumentos son teológicos y tradicionales. Sin embargo, este documento papal es uno de los exponentes más

acabados de la doctrina de la *plenitudo potestatis* papal, la plenitud o totalidad del poder en virtud de la identidad absoluta de los poderes petrino-papales con los de Cristo[2], totalidad del poder que precisamente Bonifacio se atribuía a sí mismo frente a su velado interlocutor, el Rey.

La doctrina de la teocracia papal, esto es, aquella según la cual el poder papal procede de manera directa del mismo Dios y a través del Papa se delega al ámbito temporal, había sido sostenida desde los primeros siglos de la Iglesia. Este principio teocrático o doctrina descendente del poder no concernía solamente al gobierno de lo espiritual, sino también al gobierno de lo temporal. Sin embargo, el problema se planteaba al tratar de establecer los límites de aquel poder recibido en forma directa de Cristo. Según los sostenedores de la *plenitudo potestatis*, el texto evangélico de Mateo XVI, 18-19, justificaba la identificación mencionada entre el poder de Cristo y el de Pedro:

> "Tú eres Pedro y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia ... y te daré las llaves del reino de los cielos, y todo lo que atares en la tierra, será atado en el cielo, y todo lo que desatares en la tierra será desatado en el cielo".

Todos los papas, en tanto sucesores de Pedro, no sólo tienen el poder delegado por el propio Cristo, sino que ese poder es también omnicomprensivo.

La extensión absoluta de esa potestad se remonta a los famosos *Dictatus papae* de Gregorio VII en el siglo XI[3]. La aceptación de la *plenitudo potestatis,* pues, venía a reforzar la teocracia papal en más de un sentido:

Pedro y sus sucesores, los Papas, pueden juzgar en la tierra de manera tal que lo que ocurra en el cielo será una consecuencia necesaria y automática de ese juicio.

Por su parte, él mismo no podrá ser juzgado por nadie fuera de Dios.

El alcance de los poderes petrinos lo comprende y abarca todo ("*todo lo que ...*). Este término latino (*"quodcumque*") era entendido como abarcante de toda cosa y toda persona.

En consonancia con esta interpretación del texto evangélico, Bonifacio, el último de los papas gregorianos, publica en el año 1302 la

Bula que refuerza la *plenitudo potestatis* papal y simboliza el último intento desesperado en una época en que la decadencia de la monarquía papal parece irreversible. "Una, santa y católica...", reza el comienzo del documento papal que sostiene fundamentalmente la plenitud del poder petrino, en virtud precisamente de la unidad de la Iglesia, fuera de la cual, declara, no hay salvación. En efecto, si uno solo es el rebaño -el del pueblo de Dios, esto es, el pueblo sin más-, uno solo es el pastor. Bonifacio establece pues en primer lugar los pasajes de las Sagradas Escrituras que refieren esta idea de unidad:

> La paloma del Cantar de los Cantares que representa el cuerpo místico de Cristo, esto es la Iglesia, único camino de salvación;
>
> El Arca de Noé, arca única fuera de la cual todo perece después del diluvio universal;
>
> La túnica de Cristo que no se dividió;
>
> Las palabras de Cristo: un solo rebaño, un solo pastor;

A esto debe sumarse la mención de Dionisio Areopagita y su doctrina hierocrática, aquella según la cual hay un orden jerárquico cuyo principio es que lo inferior debe someterse a lo superior. De la jerarquía se desprende que si todo poder viene de Dios, desciende en primera instancia a lo superior. Sin duda lo espiritual es superior a lo temporal. De allí se deriva la siguiente conclusión: el emperador o el rey reciben su poder del Papa. En cambio, en el plano de la responsabilidad ante Dios el sentido se invierte: el Papa dará cuenta por todos incluso por el gobernante temporal, y lo que él haya establecido aquí en la tierra será automáticamente establecido en el cielo (*"todo lo que atareis").*

Pero, ¿por qué era necesario reforzar la idea de que no había salvación para los no bautizados, esto es, para aquellos que se encontraran fuera de la jurisdicción de aquél que todo debe juzgar? Como se ha visto[4], con la irrupción de los textos aristotélicos, sobre todo el de la *Política*, irrumpe también la idea de "hombre natural" como sujeto de la politicidad.

El naturalismo político aristotélico tiene consecuencias en el ámbito de lo jurídico. En la Baja Edad Media ese ámbito se extendía al de la juridicidad propia de la Iglesia, y específicamente sufría algunas transformaciones un tema aparentemente sólo sacramental: el del

Bautismo. Ullmann lo explica magistralmente: "Pues la eficacia del bautismo consistía en que la esencia natural del hombre se transformaba en una *nova creatura* (nueva criatura), que se presentaba como el *homo novus* (hombre nuevo), para quien de allí en adelante debían tener valor las normas de la *novitas vitae* (novedad de vida). La *nova creatura* era el *fidelis christianus* (el fiel cristiano), que estaba ligado a las normas de las autoridades puestas por Dios. Según el derecho, el bautismo significaba la entrada en la Iglesia, que en cuanto institución divina de salvación, perseguía los fines que le eran inmanentes"[5]. A Bonifacio le interesa que esto vuelva a decirse claramente, y así lo hace.

Ya mencionamos la reacción y el desenlace de esta mostración obscena del poder, aunque cabe señalar que con anterioridad el Rey, en una no menos obscena manifestación, había declarado hereje al Papa y había convocado a un Concilio General no sólo sin su autorización sino además con el fin de que comparezca ante él para que su herejía pueda ser juzgada. Este hecho sorprendente preanuncia un nuevo tiempo en el cual comenzará a gestarse la tendencia conciliarista, que viene en un primer momento de la mano de los que ofrecen un marco teológico-jurídico para justificar una teoría ascendente del poder.

Algunos antecedentes conciliaristas

a. Juan de Paris

El cruento conflicto entre Bonifacio y Felipe IV no sólo fue decisivo por los hechos que se desencadenaron sino también desde el punto de vista del desarrollo de la teoría política. En efecto, los teóricos de uno y otro lado se preocuparon por profundizar sus puntos de vista y fundamentarlos. En el tránsito del siglo XIII al XIV comienzan a aparecer en el ámbito de la curia romana escritos que sostienen las pretensiones absolutas del papado, e incluyen pautas que debían ser seguidas por los gobernantes temporales. Todos ellos se denominaban *De potestate papae* o *De potestate eclesiastica,* y expresaban lo que se encontraba en germen en la bula *Unam Sanctam*[6]. Del lado opuesto, los pensadores que escriben a favor de lo que consideran las legítimas aspiraciones del poder temporal contra las pretensiones del Papado, contaban con los instrumentos adecuados: el equipo conceptual de Aristóteles y Tomás de Aquino[7]. La primer propuesta de gobierno conciliar para la Iglesia proviene de uno de los que conforman esta facción.

En efecto, uno de los llamados "publicistas" de Felipe el Hermoso, el dominico francés Juan Quidort de Paris, quien fuera un seguidor de Tomás de Aquino en cuanto a la fundamentación de la autonomía del poder temporal a partir de conceptos aristotélicos, toma decididamente partido por el rey en la polémica de éste con Bonifacio, profundizando la posición de Tomás. Fruto de esa polémica es su escrito Acerca del poder real y papal (*De regia potestate et papali*). Se cree que este escrito fue publicado entre la Bula *Unam sanctam* y el atentado de Anagni, aunque no se sabe con certeza si, a la hora de su redacción, la bula se había dado a conocer en París. Contrariamente a lo que podría pensarse, en este escrito, lejos de negarlo, Juan sostiene el origen divino del poder, e incluso consiente que el orden sacerdotal es superior en dignidad al temporal en vistas a su fin propio:

> "Y por ello decimos que el poder sacerdotal es mayor que el real y que lo supera en dignidad, porque siempre encontramos que aquello a lo que atañe el fin último es más perfecto y mejor y dirige a aquello a lo cual atañe el fin inferior"[8]

Sin embargo, si bien el sacerdote es mayor que el príncipe en dignidad y en forma absoluta, no conviene que sea mayor que él en todas las cosas. En efecto, el poder secular, menor, no se comporta respecto del poder espiritual, mayor, de tal manera que de é se origine o derive (...) antes bien ambos derivan de un cierto poder superior."[9]

La consecuencia directa del común origen de Dios de ambos poderes es la total independencia de los dos órdenes. Cada uno es primero en su propio ámbito:

> "Por lo tanto el sacerdote es en lo espiritual mayor que el príncipe y, viceversa, el príncipe lo es en lo temporal..."

La fundamentación última del "doble orden" (duplex ordo) se encuentra en la afirmación del carácter sobrenatural del orden sacerdotal, puesto en marcha por Cristo, y el carácter natural de lo político. La facultad de gobierno y la organización política dependen de un hombre social y político por naturaleza. Que uno de entre esos hombres ejerza su poder sobre los otros sólo es posible mediante el consenso (consensum) de éstos últimos, a través de una elección (electio). Notemos la novedad del pensamiento de Juan: si bien el pueblo no es el origen o fuente del poder -y en este sentido este pensamiento es teocrático o de estructura descendente-, sin embargo ese poder debe ser consensuado por el pueblo. Es el pueblo el que tiene poder

jurisdiccional, y esto no sólo concierne a la esfera civil sino también a la eclesiástica.

En efecto, con un esquema análogo debe pensarse la Iglesia: es indudable que el origen del poder papal y el de su dignidad sacerdotal provienen del mismo Dios, pero en cuanto cabeza visible del pueblo de Dios, debe ser consensuado mediante una elección[10]. Así, Juan de Paris introduce el tema del conciliarismo, realizando una suerte de paralelo con su visión acerca del poder imperial. A partir de esta postulación establece las relaciones posibles entre estos órdenes, que, sentada su total independencia, pueden sin embargo intervenir cuando lo requiera el bien común. El historiador Jürgen Miethke lo explica con claridad[11]: "... es decisivo el hecho de que, a pesar de todas las diferencias en la organización de la estructura interna del poder espiritual y temporal, quienes ejercen la función correspondiente a cada uno de ellos tienen el derecho de intervenir en el otro cuando las posibilidades 'normales' de corrección ya no son suficientes y cuando corre peligro el *bonum commune,* que en la tradición aristotélico-tomista fundamenta el orden social. De allí que Juan pueda recordar sin ningún disimulo al rey francés: "El monarca está autorizado a rechazar el abuso de la espada espiritual utilizando los medios que se lo permitan, incluso utilizando su espada material [...], pues de lo contrario tendría su espada sin motivo "[12].

En los hechos, Juan no dudó en firmar el petitorio promovido por el rey de Francia en favor de la convocatoria de un concilio general para esclarecer las diferencias entre el Rey y el Papa[13]. Y desde el punto de vista teórico fundamentó el camino mediante el cual el rey podría eventualmente deponer al Papa: esta instancia no es otra que el concilio. Ello conduce a afirmar que el Papa, elegido por consenso, puede renunciar o ser depuesto en virtud del mismo consenso:

> "Entonces aunque el papado en sí provenga sólo de Dios, sin embargo, es por cooperación humana en esta o aquella persona, esto es por consenso del electo y de los electores; y así también por consenso humano, puede dejar de existir en esta o aquella persona" [14].

b. Soberanía popular y conciliarismo: Marsilio de Padua

Una de las consecuencias de la violenta muerte de Bonifacio fue el traslado de la sede papal a Avignon, como un signo visible de quién

había triunfado en la disputa: ahora la cátedra de Pedro debía entenderse en el marco del cielo francés.

A pesar de esto, la teoría política de cuño eclesiástico actuó como si ignorase el fracaso de las pretensiones políticas de Bonifacio: durante el período de Avignon aparecieron en la curia nuevos tratados que acentuaban la competencia exclusiva y excluyente de la sede papal como si nada hubiera sucedido[15]. Pero, por otra parte, distintos intelectuales proseguían en el intento de echar las bases teóricas que derrumbaran definitivamente el edificio de la plenitud del poder.

El defensor de la paz (*Defensor pacis*) de Marsilio de Padua no sólo establece una plena autonomía entre lo temporal y lo supra-temporal, sino que separa claramente las aguas entre los hacedores y los enemigos de esa paz: el príncipe, causa eficiente y garante del bien vivir de los hombres, será por esto mismo causa eficiente de la tranquilidad, mientras que los que pongan impedimento a la acción del gobernante temporal lo serán de la discordia. Sin duda los enemigos de la paz son los abusos a los que conduce la doctrina de la *plenitudo potestatis* papal. Así, Marsilio toma decidido partido por quien en este momento representa el polo político de oposición del tristemente célebre Papa Juan XXII, el Emperador germano Luis de Baviera, en cuya corte debe refugiarse.

Aquel universalismo que el Papa defendía para sí como único pastor de la congregación de todos los creyentes, se vuelve para Marsilio patrimonio del gobernante temporal en cuanto representante del pueblo[16]. El estado es ahora un fin en sí mismo, y en él, no una congregación de creyentes (*congregatio fidelium*) sino el conjunto de ciudadanos clérigos y laicos (*universitas civium*), son responsables de darse su propia ley.

En la concepción acerca de la naturaleza de la ley se encuentra la clave de todo el planteo marsiliano: la ley es un "precepto coactivo" (*preceptum caoctivum*), y precisamente este carácter coactivo u obligatorio de una norma es lo que la convierte en ley. Esta obligatoriedad de la ley que rige la vida de los hombres no está basada en la teoría teocrática descendente, sino que los ciudadanos mismos confieren dicha obligatoriedad a las normas que deben regirlos. Así el pueblo es denominado "legislador humano" (*legislator humanus*), y, en el sentido de que no está limitado por nada, tiene la plenitud del poder. El gobierno, como parte instrumental del Estado, recibe su poder de este pueblo: he aquí la teoría ascendente en lo que respecta al origen del poder. Sin embargo, el nombre de "*legislator humanus*" no sólo es dado

por Marsilio a la *universitas civium,* sino también a lo que se denomina su "parte preponderante" (*pars valentior*). Se ha discutido largamente a quién o a quiénes señala Marsilio como la parte preponderante que debe legislar. Cualquiera sea su interpretación en general, en el caso particular del Imperio parece referirse a los príncipes electores del emperador.

La obra marsiliana, escrita en 1324, se ubica en otro período de cruenta oposición entre el poder pontificio y los poderes temporales. Tal como señalamos, El defensor de la paz representa uno de los tratados filo-imperiales más contundentes de su tiempo. La fundamentación de un gobierno conciliar para la Iglesia debe ser entendida también en estos términos: negar la *plenitudo potestatis* papal, prescindir del papado como institución de gobierno, y reservar para el emperador el manejo de las instituciones secundarias ligadas a la Iglesia. Sin embargo, sus argumentos son los de un teólogo. Y así mostrará que la primacía del Papa y su sucesión a partir de Pedro deben ser negadas, y de esta manera debe prescindir del Papado como institución de gobierno y constituir un consejo general donde estuviera representada toda la cristiandad. Se aplica aquí el mismo principio que en el caso del carácter obligante de las leyes del Estado: lo que concierne a todos debe ser aprobado por todos. El pueblo cristiano , del que formaban parte los laicos, debía determinar acerca de artículos de fe, elegir al Papa, fijar sus poderes. Las decisiones de este consejo eran inefables.

En la propuesta conciliarista de Marsilio hay algunos motivos recurrentes: una visión mítica de la Iglesia primitiva, la consideración del concilio o sínodo como una de las estructuras más antiguas de la Iglesia, la ejemplicación permanente con la referencia a alguno de los ocho concilios que en el siglo IV fueron convocados por el emperador bajo la protección del Imperio y sin la asistencia ni presidencia del Papa[17]. La fundamentación teórica que Marsilio realiza de la posición conciliarista no es la de un jurista, antes bien, en este tema como en los del resto de su obra, se trata de una consideración filosófico-política[18] que intenta fortalecerse con la recurrencia a la Escritura. El concilio general, presidido por el gobernante temporal, debe, según Marsilio, estar constituido por el conjunto de los cristianos, o su *valentior pars* elegida para representar, en este caso, al conjunto de los fieles o la *universitas fidelium*[19].

Pero para que esta teoría ascendente del poder tenga validez en el ámbito eclesiástico es necesario mostrar desde los textos de la Escritura que no fue concedido a Pedro, a quien el Papa dice suceder, más poder que al resto de los apóstoles (todos ellos, por su parte,

representantes del conjunto de los seguidores de Cristo). Y Marsilio lo hace. Para comprender la fundamentación a partir de textos escriturarios de la igualdad de los apóstoles, resulta imprescindible considerar el tratamiento que los precede acerca del oficio sacerdotal. Así se titula el capítulo que encabeza este tratamiento:

> "De la distinción del oficio sacerdotal, según su autoridad esencial y accidental, separable e inseparable, y que en la dignidad esencial no es inferior cualquier presbítero al obispo, sino sólo en la accidental"[20].

Para Marsilio, todos los oficios designan hábitos del alma (*habitus animae*). Lo que diferencia el oficio sacerdotal de los otros oficios que se cumplen en la ciudad es el hecho de que su causa eficiente inmediata (*causa efficiens per se inmediata*) es el mismo Dios. Cristo, verdadero hombre y verdadero Dios, desarrolló en cuanto hombre un ministerio que después desempeñaron los sacerdotes. Sin embargo, a Marsilio le interesa poner de manifiesto que el carácter sacerdotal de los apóstoles fue dado a ellos por Cristo en tanto Dios. El poder de imprimir este hábito en el alma que es el oficio sacerdotal sólo pertenece a Dios, no es potestad ni de los apóstoles ni de sus sucesores.

Marsilio repasa diversas opiniones acerca de cuál sea el carácter sacerdotal en sentido esencial e inseparable, vale decir, aquello que hace que un presbítero sea tal. Su propia posición es la que considera que la autoridad esencial del sacerdote está determinada por dos potestades: aquella por la cual pueden realizar el Sacramento de la Eucaristía, tal como lo consigna claramente la Escritura[21], y aquella de atar y desatar[22], entendida en el estricto sentido de perdonar o retener los pecados y no como poder omnicomprensivo.

Esto determina la igualdad de todos y cada uno de los sacerdotes como miembros de una misma especie o en cuanto a su carácter esencial e inseparable de su condición, y en este sentido no pueden establecerse distinciones entre el Obispo Romano y el más simple de los sacerdotes[23].

Las opiniones que se oponen a establecer la igualdad de todos los sacerdotes son, según Marsilio, contrarias a las Escrituras[24]. Esto resulta confirmado por otra parte con otra de las habituales referencias a la iglesia primitiva para la cual "*presbyter*" (presbítero) y "*episcopus*" (obispo) eran sinónimos en lo que concierne al ministerio, sólo que se

reservaba el primer nombre para los más ancianos y se prefería el segundo para la función de "superintendente" (*superintendens*) de un lugar determinado[25]. El aumento del número de sacerdotes justificó el hecho de que el Obispo, de algún modo, supervisara y regulara a los demás[26]. Como vemos, la potestad del Obispo por sobre los simples sacerdotes se debió a causas accidentales, y en todo caso se trató de una elección hecha por los hombres, lo cual de ningún modo otorga al elegido mayor mérito esencial:

> "Partiendo, pues, de lo antedicho, mostraremos, lo primero, que ningún apóstol tuvo sobre los otros ninguna preeminencia, en cuanto a la dignidad esencial, a saber, en la sacerdotal, dada a ellos por Cristo; después, que tampoco la tiene en ninguna otra institución que dijimos secundaria, y mucho menos en alguna jurisdicción coactiva supuestamente dada a él inmediatamente por Cristo(...). De lo cual deduciremos necesariamente que ninguno de los obispos sucesores suyos tienen autoridad o potestad alguna sobre los otros co-epíscopos o co-presbíteros..."[27].

Al finalizar esta presentación Marsilio anuncia aquélla que sin duda constituye su preocupación más genuina: de todo esto que será mostrado a través de los textos de la propia Escritura, habrá de inferirse que corresponde al legislador humano la potestad en las instituciones que ha dado en llamar "secundarias". Creemos que ésta es la conclusión que más le interesa destacar, y por ello afirmamos que la base de la propuesta conciliarista de Marsilio es el debilitamiento del poder papal en favor de otro poder, el imperial. Con todo, la fundamentación escrituraria de la igualdad entre los apóstoles constituirá una pieza clave para fundamentar la validez de un gobierno conciliar para la Iglesia tan propicio a los fines del poder político:

> "Porque confiriendo Cristo a los apóstoles autoridad para el sacramento de la Eucaristía, les dijo: *Porque esto es mi cuerpo, que es entregado por vosotros. Haced esto en memoria mía*, es decir, recibid la potestad de hacer esto profiriendo palabras semejantes cuando habréis de ejercer este acto, a saber: *Esto es mi cuerpo*. Ni dirigió estas palabras más a Pedro que a los otros. Porque no dijo Cristo: *Haz y da a los demás la potestad de hacer igual*, sino dijo: *Haced*, es decir, en plural y a todos indiferentemente"[28].

Como se desprende del párrafo transcripto, Marsilio ha tratado de establecer el hecho de que ningún apóstol tuvo preeminencia sobre los

otros en cuanto a la dignidad sacerdotal dada a ellos por Cristo-Dios. A partir del análisis de una serie de textos[29] mostrará que en todos los casos Cristo se dirigió a sus apóstoles en plural y de manera indiferenciada (*pluraliter et indifferenter).* Señala asimismo el Paduano que la dignidad sacerdotal, una y la misma en todos, no implica en ningún caso jurisdicción coactiva. Cristo mismo impidió a sus apóstoles esta jurisdicción. Precisamente hace referencia al hecho de que Cristo no vino al mundo a dominar a los hombres ni a gobernar sobre asuntos temporales, sino que siempre se sometió al poder vigente[30]. Cristo se excluyó a sí mismo de esto en forma explícita: "*Mi reino no es de este mundo*"[31]. Así excluyó también a los apóstoles y a sus sucesores del principado y el juicio coactivo en este mundo. Ningún apóstol tuvo jurisdicción coactiva sobre otro, tampoco Pedro[32]. La Escritura confirma que él no se arrogaba para sí mismo autoridad por sobre los demás[33]. Algunos ejemplos aportados por el Paduano refuerzan esta actitud de Pedro. En ellos se pone en evidencia cómo fueron tratados por el primero de los apóstoles las dudas acerca del contenido de la fe que se suscitaban entre los primeros cristianos. El Paduano no duda en introducir en el marco de estos ejemplos el tema de la *plenitudo potestatis* papal, mostrando de qué manera esta concentración del poder era por completo ajena a Pedro:

> "Porque <Pedro> no se atribuyó a sí la autoridad de decidir las cosas dudosas sobre la predicación del evangelio, lo que pertenece a la doctrina, sino que, cuando surgieron las dudas sobre ello, se determinaba mediante la común deliberación de los apóstoles y de los otros fieles más impuestos(...). No zanjó, pues, la determinación de Pedro las dichas dudas sobre la fe con plenitud de poder (*plenitudo potestatis)*"[34].

Cabe señalar que Marsilio entiende que al Papa no sólo le está vedada cualquier potestad sobre las cuestiones temporales, sino que ni siquiera en cuestiones de fe debe actuar sin la deliberación de sus pares, los sacerdotes, y de los fieles más competentes.

Veamos cómo procedía Pedro en estos casos, pues su proceder, según la visión marsiliana, debería haber sido paradigmático para los que dicen de sí mismos ser sus sucesores:

"Deliberó, pues, resolvió la duda, eligió y escribió la congregación de los doctores fieles (*congregatio fidelium doctorum*), y con esta autoridad fue válido lo así determinado"[35].

Creemos que éste es un texto central puesto que resume la fundamentación de Marsilio de Padua acerca de la superioridad de la *congregatio fidelium doctorum* respecto del propio Pedro, o, lo que es lo mismo en orden a la sucesión, la superioridad del concilio respecto del Papa en lo que concierne a las cuestiones de la fe. Por otra parte, es imprescindible resaltar aquí que la validez de este tipo de resoluciones radica precisamente en que la decisión proviene de la *congregatio*, la cual es en este plano una suerte de *valentior pars* o parte preponderante.

Este tema, que será abordado con mayor profundidad en otros capítulos de la segunda parte[36], diferencia la propuesta conciliarista de Marsilio de otras contemporáneas a la suya: Marsilio confiere al concilio la infalibilidad en lo que concierne a los artículos de fe, y el ejemplo presentado aquí acerca del modo de proceder de Pedro es uno de los fundamentos de la superioridad que Marsilio habrá de convertir en infalibilid[37].

En cuanto a los aspectos relacionados con la incursión del Papa en particular y la Iglesia en general en las cuestiones temporales, la figura de Pedro y de los apóstoles se vuelven nuevamente paradigmáticas. Siempre aportando textos del Nuevo Testamento, Marsilio analiza la igualdad de los apóstoles en la distribución de bienes materiales ofrecidos a la Iglesia primitiva, y por lo tanto niega en esto la preeminencia del Obispo romano, y duda asimismo de la asociación de Pedro con la ciudad de Roma y su sucesión en esa ciudad[38].

En suma, si Pedro respecto de los apóstoles no tenía ninguna dignidad distinta, si Cristo mismo lo trató como a unos más y no tuvo jurisdicción activa, ni inefabilidad exclusiva en cuestiones de fe, tampoco el Papa posee ninguna de estas prerrogativas.

Igualados los apóstoles, el criterio único para poder ser llamado "sucesor" de cualquiera de ellos no es otro que la santidad:

"¿Quién, pues, de los obispos o de los sacerdotes merece más llamarse sucesor de los apóstoles? Aquel, por cierto, que los imita más en sus costumbres y en sus obras"[39].

Al Papa, pues, la dignidad sacerdotal y la santidad; al gobernante temporal, la autoridad coactiva y la de congregar concilios. Los mismos estarán compuestos por Obispos, sacerdotes y otros fieles pero su autoridad no será mayor a la del legislador humano –o a quien lo represente – el cual es la fuente primera y último de todo poder:

> "Y no sólo pertenece al humano legislador, o al gobernante con la autoridad del mismo, el dar decreto coactivo para la observancia de lo que definió el concilio, sino también establecer la forma y el modo de ordenar la sede apostólica romana, o de elegir al romano pontífice"[40]

El esquema ascendente del poder vuelve a repetirse en el ámbito eclesiástico pues la fuente u origen del poder es sólo uno: el pueblo como legislador humano. El carácter inefable de las decisiones del concilio resulta del hecho de haber emanado de la congregación de los mejores. El carácter coactivo u obligante de estas decisiones dependen sin duda del pueblo como legislador humano; con todo, si fuese necesario señalar sólo a uno como su representante éste no sería para Marsilio de Padua sino el mismísimo emperador.

c. Libertad evangélica y conciliarismo. Guillermo de Ockhan

Para completar el cuadro de las propuestas conciliaristas de la primera mitad del siglo XIV, debemos mencionar aunque sea brevemente la propuesta conciliarista de Guillermo de Ockhan. Después de haber escrito una profusa obra teológica y filosófica, ingresa en el terreno político a propósito de la querella acerca de la pobreza sostenida por los franciscanos y Juan XXII[41].

Precisamente, en 1328 esta polémica condujo al gran franciscano a exiliarse junto a Marsilio de Padua en la corte imperial de Luis de Baviera en Munich.

En una obra escrita entre los años 1339 y 1340, el *Breviloquium* o *Sobre el gobierno tiránico del Papa*, Ockham despliega toda su artillería contra la *plenitudo potestatis* papal. Acaso lo más interesante de la crítica ockhamista resida en el hecho de centrar su análisis en la oposición entre plenitud de poder y libertad evangélica. Esta oposición hace que pueda declarar a la afirmación de la *plenitudo potestatis* como herética:

"Esta afirmación la juzgo no sólo falsa y peligrosa para toda la comunidad de los fieles, sino incluso herética. Mostraré primero que es herética porque repugna abiertamente a la Sagrada Escritura"[42].

Refiere Ockham lo que para él es un cambio cualitativo entre la ley mosaica, ley de servidumbre, y la ley evangélica, ley de libertad. Si el Papa pretende seguir detentando un poder omniabarcante, no hace sino inscribirse en la ley antigua en vez de en la instaurada por Cristo:

"Pero si el Papa, por precepto y ordenación de Cristo, tuviera tal plenitud de poder que pudiera mandar *de iure* todas las cosas tanto temporales como espirituales sin excepción que no van contra la ley divina ni el derecho natural, la ley cristiana sería de horrendísima servidumbre e incomparablemente mayor de lo que fuera la ley antigua"[43].

Con diversas referencias evangélicas muestra Guillermo que tal plenitud no fue conferida a Pedro: no le fue dicho "domina sobre mis ovejas" sino "apaciéntalas", es decir, que prime el bien de las ovejas y no el del pastor, el bien común sobre el bien particular:

"El bien común se ha de preferir al bien particular. Por eso al poner Cristo a Pedro al frente de las ovejas, lo que principalmente quiso fue atender a las ovejas, no a Pedro. Pero si Pedro hubiese recibido tal plenitud de poder del mismo Cristo, no habría mirado fundamentalmente por sus ovejas, sino por sí mismo y su honor"[44].

En lo que respecta al gobierno temporal, en la línea ascendente de Marsilio, considera a los príncipes electores como sucesores del Senado romano y como representantes del pueblo. Esta teoría ascendente también es llevada al ámbito del gobierno de la Iglesia en el cual propone un concilio ampliamente representativo que incluya no sólo a los clérigos sino también a los seglares, no presentando objeciones a que participaran incluso mujeres. El sistema sería de representación indirecta: las corporaciones religiosas de un determinado distrito (parroquias, monasterios o cabildos catedralicios) elegirían representantes a un sínodo provincial, que a su vez elegiría representantes a un concilio general.

El plan de concilio general defendido por Ockham se basaba de modo más directo en el gobierno de las dos grandes órdenes mendicantes. Los dominicos estaban organizados por provincias, y

desde mediados del s. XIII ya tenían un sistema electoral bien desarrollado. Los franciscanos adoptaron un plan semejante en cuanto a su representación[45]. A partir de este antecedente Guillermo concibe una idea de concilio muy diferente a la de Marsilio: no ya centrada en la presidencia del gobernante temporal para minimizar toda injerencia eclesiástica, sino en la de una Iglesia que retorne a sus orígenes en pos de la encarnación de la libertad evangélica en cada uno de sus miembros.

De los tres autores mencionados, es sin duda la obra marsiliana la que gravitará fundamentalmente en la historia de la teoría política en general y en el desarrollo del movimiento conciliar en particular. Marsilio debe ser puesto como punto de referencia permanente, en la medida en que es el fundador de esa especie de "giro copernicano" que se opera respecto de la doctrina del origen y alcance del poder así como de la naturaleza de la ley.

El fin del gran cisma de Occidente. La puesta en práctica de los principios conciliaristas

Hacia fines del siglo XIV, la situación política de la Iglesia había cambiado radicalmente: en 1378 se había producido el gran Cisma de Occidente que dio lugar a dos Papas y dos curias, una en Roma y otra en Avignon, luchando por su primacía[46]. La subordinación de los Papas de Avignon al Rey de Francia, y su consecuente enfrentamiento con los países germanos e Inglaterra, se superó sólo a costa de la unidad de la Iglesia Occidental. La única salida posible para tal fractura parecía ser la de dejar finalmente en manos de un concilio el poder eclesiástico, y de ese modo obligar a ambas sedes a ceder.

En 1414 fue convocado el Concilio de Constanza. Sus objetivos principales eran terminar con el cisma y con la herejía de los seguidores de las doctrinas del inglés ultrarealista Wyclif (+ 1380), sobre todo en su contrapartida Bohemia, sostenida por Juan Hus. En efecto, las ideas de Wyclif sobre reforma de la Iglesia habían llegado a la Universidad de Praga de reciente fundación (1348). El movimiento compartía con otros muchos que florecieron durante la Baja Edad Media la propuesta de una vuelta al espíritu de la Iglesia primitiva, denunciando a la vez los excesos del clero, sobre todo la simonía. Juan Hus, maestro en Praga, suma a estas ideas algunos principios del nacionalismo checo. Su obra más importante, el De ecclesia, niega el origen divino del Papado sosteniendo que el texto petrino se refiere tan sólo a la confesión de fe en el Hijo de Dios hecha por Pedro. El Papado se habría originado con Constantino, por lo cual se puede prescindir de él.

Juan Hus es convocado a Constanza para "explicar" sus tesis (merece señalarse que se despide de sus amigos y discípulos antes de partir), y un año después el concilio exige su ejecución. Lejos de detenerse, el problema husita crece desde la ejecución de Hus, y toma la forma de "utraquismo"[47]. Su anticlericalismo se había convertido en donatismo, esto es, que rechazaban los sacramentos de manos de quienes no fueran considerados probos por el pueblo. En toda la región bohemia fue tan fuerte que había más parroquias husitas que ortodoxas. No sólo las dos sedes apostólicas inquietaban a los líderes del movimiento conciliar, sino también las herejías, que parecían no querer ceder ni ante una ni ante la otra.

Tras la ejecución de Juan, fue convocada una comisión de reforma de la Iglesia cuyos máximos exponentes son Pierre d'Ailly, Juan Gerson y Francesco Zabarella[48]. El debate central en la obra de los franceses es la oposición entre la curia y las naciones, sobre todo Francia. La obra del gran canonista de la Universidad de Padua, Francisco Zabarella, tiende sobre todo a la defensa de los derechos del Concilio sobre el Papa. Su famoso decreto, expuesto en el Concilio, llamado Haec Sancta (1415) considerando la expresión de su doctrina, es el antecedente directo del que se dictará dos años después para declarar terminado el cisma.

"El Movimiento Conciliar constituyó un movimiento jurídico en el que el tema del *populus* fue capaz de hallar su hábitat jurídico dentro del campo eclesiástico."[49] Esta afirmación puede ejemplificarse con el primer documento que da cuenta del triunfo de este movimiento, el decreto dictado en Constanza, en 1417, clara obra de los juristas de la escuela de Zabarella. Este decreto, denominado *Frequens,* no sólo ponía fin al Cisma, sino que, al tiempo, establecía para la Iglesia un gobierno conciliar y un calendario preciso de reuniones conciliares[50]. Así,

1. se impone la reunión periódica de concilios generales: el primero en 5 años, el segundo en 7, y luego cada 10 años;

2. se establece que el lugar de reunión debía ser prefijado y no podía ser cambiado por el Papa sin la aprobación de más de dos tercios de los cardenales y por una razón grave: guerra o peste;

3. se considera que el concilio debía reunirse, incluso de oficio, en caso de nuevo cisma, y los pretendientes al Papado serían suspendidos. El concilio sería juez en caso de elecciones discutidas, y se ocuparía de la elección del nuevo Papa.

Este documento, como dijimos, precisaba el anterior propuesto por Zabarella, quien obligaba incluso al Papa a obedecer los decretos de un concilio general legítimamente reunido para cuestiones de fe, de unión y de reforma. Sea como fuere y hechas las concesiones del caso, el conciliarismo estaba en marcha. Mientras el Cisma se desvanece, muere también el gran jurista paduano. Su fórmula *congregatio fidelium* (congregación de fieles) tiene el mismo sentido que aquella *valentior pars* (parte preponderante) que, un siglo antes, acuñara otro gran paduano[51]. El principio de soberanía popular, o doctrina ascendente del poder, que había teorizado Marsilio se encontraba ahora efectivamente aplicado al gobierno de la Iglesia.

El Papa Martin V, con gran habilidad política, se somete a estas decisiones. Tal como lo establecía el *Frequens,* 5 años después se reúne el Concilio de Siena, que fue, igual que el de Constanza, organizado por las naciones. Intentaba ser el concilio de las grandes reformas. Allí podían ocupar asiento no sólo Obispos, abades y prelados, sino también doctores y maestros de facultades y enviados de reyes, príncipes y barones. Martin V se excusó y no concurrió. El concilio fracasa.

En 1431, siete años después, se reúnen en Basilea. Martín V nuevamente deserta y designa como delegado a Juliano Cesarini. En ese primer año del concilio de Basilea muere Martin V y es elegido Eugenio IV. Éste se muestra poco favorable al Concilio, y toma como esencial la lucha contra los herejes. Va a lanzar una cruzada que resulta un nuevo fracaso. Es evidente que el tiempo de las cruzadas ha pasado. Con el Concilio reunido en Basilea, el Papa afirma desde Italia su derecho a disolverlo, trata a los Padres conciliaristas de "conspiradores", y hace de esto una cuestión de Alemania contra Roma. Cesarini, si bien era el delegado papal (aunque designado por el Papa anterior), había pasado diez años en Alemania y sabía del desorden del clero, el descontento de los laicos, los conflictos con los príncipes. Ve en el concilio la única solución para luchar contra la herejía con las armas de los principios conciliaristas .Convoca, pues, a los husitas a Basilea.

A mediados de 1432 la mayor parte de la cristiandad había adoptado el partido del Concilio. Se encuentran allí representados siete reyes. En 1433 el Concilio crece, todos envían representantes, y todo representante vota. Ante esto los Padres establecen sus inmunidades: no se podría atentar en su contra. En Basilea no existen privilegios de pueblos ni de naciones. Los Obispos hablan primero, pero según se proclamaba "en un concilio no se atiende a la dignidad de quien lo dice sino al mérito de lo que dice" .

Nicolás de Cusa: la concordancia católica

En 1433, Nicolás de Cusa, da a conocer en Basilea su *De concordantia catholica* (*DCC)* como una de las bases teóricas más sólidas del entonces partido conciliar. Más de un siglo, un contexto histórico por completo diferente, e intenciones muy dispares, separan las propuestas conciliaristas de Marsilio de Padua tal como se presenta en el *El defensor de la paz* y de Nicolás de Cusa en *La Concordancia Católica.* Ha pasado mucha agua bajo el puente.

Si bien Nicolás de Cusa es doctor en derecho graduado en Padua, el DCC no es una obra eminentemente jurídica ni tampoco un tratado de filosofía política. Se trata, creemos, de una obra profundamente teológica. Una de las nociones que actúa como pilar de la obra es precisamente la de "*concordantia*":

> "Toda concordancia ha de darse entre las diferencias; y cuanto menor es la contrariedad de las diferencias, tanto más fuerte es la concordancia y más larga la vida, y entonces es eterna cuando no se da contrariedad alguna"[52].

En efecto, la *"concordantia catholica*" es aquella que resulta necesario establecer como imagen finita de la "*concordantia*" simple e infinita de la Trinidad[53]. Tomando como base en este momento de su pensamiento las jerarquías del Pseudo Dionisio, el Cusano establece una primera concordancia finita, la jerarquía celeste, a la cual debe suceder otra concordancia finita, la concordancia católica. Esta última es entendida como el equilibrio del compuesto alma-cuerpo: el poder temporal (cuerpo) y el poder espiritual (alma)[54]. El fundamento de esta concordancia no es otro que el *consensus:* he aquí el segundo pilar de la doctrina conciliarista cusana. Para Nicolás de Cusa, Concilio e Imperio son, ambos, los representantes de ese consenso[55].

El *DCC*, pues, está estructurado en tres libros que se ocupan respectivamente del compuesto en cuanto totalidad (L.I), del alma (L.II), y del cuerpo (L.III):

"Habiendo de tratar, pues, de la concordia católica, me es necesario investigar sobre la misma unión del pueblo fiel, que se llama Iglesia católica; sobre las partes unidas de esa Iglesia, a saber: de su alma y de su cuerpo. Por consiguiente, la primera consideración será de

todo el compuesto, es decir, de la misma Iglesia. La segunda, de su alma, es decir, del santísimo sacerdocio. La tercera, del cuerpo, o sea, del sacro imperio"[56].

Las referencias a Marsilio de Padua son escasas (tres en toda la obra: dos alusiones en el libro segundo cuando se trata acerca del Concilio[57], y una en la apertura del libro tercero acerca del Imperio[58]), y no pueden ser comparadas a la cantidad de veces que Nicolás cita a los canonistas, especialmente a Zabarella. Sin embargo, la presencia de Marsilio es significativa. No siempre la alusión explícita acepta los puntos de vista marsilianos. Recordemos por otra parte que muchas de sus tesis habían sido condenadas. Sin embargo, es interesante descubrir las huellas del Paduano en las ocasiones en que no lo nombra. Este es el caso de una argumentación que resulta uno de los fundamentos en contra de la preeminencia papal aún en el seno de la Iglesia: la argumentación acerca de la igualdad de los apóstoles, presente como vimos en *El defensor de la paz*, y también en *La concordancia católica*. El tratamiento cusano de esta cuestión, que en definitiva echa los cimientos de la posición conciliarista, parece tener en mente un interlocutor oculto pero no desconocido frente al cual se establecen acuerdos y desacuerdos: Nicolás de Cusa trata de fundamentar que, a pesar de la innegable igualdad de los apóstoles, debe admitirse una cierta primacía "instrumental" de Pedro. Sin embargo, la afirmación de esta primacía se realiza, paradójicamente, sobre la base de una argumentación primera: la crítica a la *plenitudo potestatis* papal y la fundamentación de la igualdad entre Pedro y el resto de los seguidores directos de Cristo. ¿Cómo es posible conciliar esto en la propuesta cusana?

En primer lugar, Nicolás como Marsilio toca el tema de la igualdad haciendo referencia directa a la doctrina de la *plenitudo potestatis*. Sin embargo, tiene plena conciencia de que su propia doctrina representa en esto una novedad, sobre todo si se considera que es sostenido por un hombre de Iglesia, futuro cardenal. Así se abre este capítulo:

> "Es posible que todo esto parezca nuevo a los que hayan leído los escritos de los romanos Pontífices, cómo la plenitud de la potestad resida en el romano Pontífice y cómo todas las demás, sean llamadas a participar de su solicitud [...] cómo el papa juzgue de todas las demás iglesias, pero de él nadie juzga. Y cómo la autoridad del Papa sea divina, a él dada por Dios según las palabras: Lo que atares..."[59].

A continuación, Nicolás puntualiza los principales postulados de la doctrina de la *plenitudo potestatis*:

> el Papa, considerado vicario de Cristo, preside la Iglesia universal;
>
> el Papa tiene el poder de juzgar o absolver a los súbditos de cualquier obispo;
>
> ningún sínodo puede reunirse ni sostenerse sin la autoridad de la sede apostólica;
>
> puesto que el poder de estatuir (*potestas statuendi*) depende del poder jurisdiccional (*dependeat a potestate iurisdictionis*) el que tiene este poder requiere sólo de su voluntad para que sus estatutos tengan fuerza de ley. Aunque el derecho de jurisdicción pertenezca *in habitu* a la comunidad, el rector de la misma lo ejerce;
>
> los obispos tienen pues, por carácter derivado, una jurisdicción recibida del mismo Papa.

Contra estos postulados se levanta la fundamentación de la igualdad de los apóstoles puesto que para el Papa, que se dice sucesor de Pedro, se arrogue el derecho de jurisdicción del cual se deriva el derecho de estatuir , es necesario que Pedro haya recibido de Cristo algún privilegio singular. Algunos de los ejemplos que Marsilio aportara en el DP para argumentar a favor del trato pluraliter et indiferenter de Cristo hacia todos los apóstoles son retomados aquí por Nicolás de Cusa:

> "Pero sabemos que Pedro no recibió más podestad que los demás apóstoles (...) Nada se dijo a Pedro que no se le haya dicho a los demás. ?Acaso se le dijo a Pedro: lo que atares sobre la tierra, etc...no se le dijo a los otros: Lo que atareis...?[60]

Lo mismo sucede con textos que parecen dirigidos sólo a Pedro pero que, si se los lee con relación a otros revelan nuevamente la igualdad. Esto sucede con la lectura de un pasaje tan fundamental como el de "Tu es Petrus, et super hanc petram..."[61] puesto en relación, por Nicolás, con las doce piedras fundamentales de Jerusalem – Imagen de los doce apóstoles fundantes de la Iglesia – de las que habla el Apocalipsis[62]. Y si fue dicho a Pedro "Apacienta a mis ovejas"[63], es claro

que ese apacentamiento es a través de la palabra y el ejemplo (verbo et exemplo)[64].

La igualdad de los apóstoles incluye idéntica dignidad sacerdotal y, fundamentalmente, la igualdad en la potestad de ligar y desligar de la cual deriva, según el Cusano, toda la jurisdicción de la Iglesia[65]. A la manera de Marsilio, recurre el Cusano a la iglesia primitiva en la cual había un solo episcopado general. De esta manera, a la inversa de lo que sostiene la doctrina de la plenitudo potestatis, el poder jurisdiccional no lo poseen los Obispos derivados del Papa, puesto que así como Cristo se lo otorgó a todos y a cada uno de los apóstoles, así también sus sucesores lo tienen recibido de Cristo en forma directa.

Uno de los blancos preferidos por Nicolás de Cusa dentro del cuadro de demolición de la plenitudo potestatis no es, sin embargo, un problema teológico sino jurídico: se trata de la pretendida superioridad jurisdiccional del Pontífice. En este punto, acaso, es donde el Cusano realiza un aporte original: tal superioridad es, para Nicolás sólo administrativa y reposa, fundamentalmente, en el consensus. Asi, el poder juridiccional, esto es aquel que da a las normas su carácter coactivo reside, en última instancia, en el pueblo.

Así debe ser reformulada, pues, la relación entre el Pontífice y el resto de los Obispos, representantes del consenso del pueblo fiel: el Papa es sólo el principal sucesor de Pedro pero, no podría negarse que todos los obispos, de alguna manera, lo son; si el Papa sólo a de ser juzgado por Dios, los obispos también han de serlo; el Papa no puede absolver o retener lo que está sometido a un obispo, ni el obispo puede hacerlo respecto del simple sacerdote, a menos que éste lo consienta libremente; si algo fuera admitido, debería serlo por consensus pero el concilio, representante del consenso, podría suprimirlo.

Nicolás de Cusa, en ningún momento, a largo de toda la argumentación en contra de la plenitud de poder papal, en ningún momento Nicolás de Cusa niega la primacía del Papa entendiendo por ésta el hecho de ser primero. Ha negado una superioridad en el orden sacerdotal esencial, ha negado que de él derive el poder jurisdiccional, y por lo tanto el poder de estatuir; sin embargo, hay una primacía de Pedro en cuanto al ejercicio de la jurisdicción. Presenta, pues, Nicolás una tajante diferencia entre aquel que posee el poder jurisdiccional y aquél que lo ejerce.

Si el poder jurisdiccional pertenece a la comunidad de modo que aquél que conduce sólo lo ejerce de manera derivada, entonces el

carácter obligatorio de los cánones y de todo lo que se estatuye radica en el consenso, y esto consolida la visión de la reunión de sus representantes, el concilio.

La noción de consenso es de tal plasticidad y movilidad que está ligada, en el texto cusano, a la de uso: si las prescripciones de los concilios, representante del consenso universal, son ignoradas con el tiempo, es decir, caen en desuso, pierden su carácter obligante. La validez de las decisiones de los concilios no depende de la confirmación papal -el Papa ha perdido su lugar de Obispo universal- sino que es puesta a prueba una y otra vez por el uso y el consenso.

Con todo, para Nicolás de Cusa, Pedro es la figura históricamente elegida por Cristo, quizá por su edad madura. Esta posibilidad también había sido considerada por Marsilio. Pero mientras que para el Paduano éste resulta un dato que relativiza la condición de Pedro, para Nicolás resulta la clave de su función propia en el seno de la Iglesia: Pedro es elegido por Cristo para garantizar la unidad entre los apóstoles y evitar la desunión y el cisma en la comunidad cristiana. Lo que Cristo funda sobre la presidencia de Pedro es la garantía de la unión de la Iglesia, pues la Iglesia no es otra cosa, para el Cusano, que la *unitas fidelium*.

Cuando la unidad de los fieles se encuentra amenazada, los otros apóstoles, aunque iguales a él en dignidad, deben recurrir a Pedro. Éste habrá de dominar, pero no como un príncipe domina su nación sino como el servidor capaz de conservar el orden asistido por la Gracia. En un tiempo en el que la Iglesia de Occidente acababa de superar el cisma más grande de su historia, en el que el conciliarismo no es sólo teórico sino que ha sido puesto a prueba, en el que el concilio actúa como representante de la Iglesia universal[66], Nicolás de Cusa vuelve a fundamentar la igualdad de todos los apóstoles, la primacía de las decisiones de la unidad de todos ellos por sobre la de Pedro, pero coloca a Pedro como praesidentia, precisamente para garantizar esa unidad. Por esto mismo, creemos que en esta obra, apoyo teórico del movimiento conciliarista de Basilea, se encuentra el germen del posible fin del gobierno conciliar.

El fin del conciliarismo

En 1435 la mayor parte de los cardenales dejan Basilea. En 1437 abandonan sus más ilustres concurrentes, entre ellos el que se llama

"clan de los humanistas", al que pertenecen Nicolás de Cusa y Eneas Silvio Piccolomini (futuro Pío II) entre otros. En 1438 el Concilio se destruye a sí mismo, declarándose de este modo el triunfo del partido papal. Éste es también, de algún modo, el triunfo del "poder espiritual" en el seno de la Iglesia, pues se niega a los príncipes el derecho a inmiscuirse en asuntos de fe. Acaso esta actitud hubo derivado de la opuesta que se había dado en los últimos años de Basilea: los príncipes opinaban acerca de todo en el marco del Concilio, aún acerca de las más abstrusas cuestiones de fe y ortodoxia

Así culminaba la tentativa de gobierno conciliar, y con ella toda aplicación posible en el ámbito eclesiástico de la teoría ascendente del poder. En el terreno del "poder temporal", en cambio, esta teoría habrá iniciado un camino del que ya no podría regresar. **c**

Fuentes citadas

París, Juan Quidort de *Del poder regio y papal* (*De regia potestate et papali)* Traducción A. Tursi (en prensa).

Ockham, Guillermo de 1992 Sobre el gobierno tiránico del papa (*Breviloquium de principatu tyrannico super divina et humana, specialiter autem super imperium et subjectos imperio a quibusdam vocatis summis pontificibus usurpato).* Estudio preliminar, traducción y notas de Pedro Rodríguez Santidrián (Madrid: Tecnos).

Padua, Marsilio de 1989 *El defensor de la paz* (*Defensor pacis*) Estudio preliminar, traducción y notas de Luis Martínez Gómez (Madrid: Tecnos).

Cusa, Nicolás de 1987 *La concordancia católica* (*De concordantia catholica*) Introducción y traducción José M. de Lueiro, Alejandro (Madrid: Centro de Estudios Constitucionales).

Bibliografía

Bauer, Roger 1954 "Sacrum imperium et imperium germanicum chez Nicolas de Cues" en *Archives d'histoire littéraire du Moyen Âge, XXI*: pp. 207- 240.

Lagarde, G. de 1948 *Naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Age* (París: PUF).

Miethke, Jürgen 1993 *Las ideas políticas de la Edad Media* (Buenos Aires: Biblios).

Quillet, Jeannine 1970 *La philosophie de Marsile de Padoue* (París: Vrin).

Sabine, George 1974 *Historia de la teoría política* (México: Fondo de Cultura Económica).

Tierney, Brian 1955 *Foundations of the Conciliar Theory* (Cambridge: University Press).

Touchard, Jean 1983 *Historia de las ideas políticas* (Madrid: Tecnos).

Ullman, Walter 1983 *Historia del pensamiento político en la Edad Media* (Barcelona: Ariel).

Ullman, Walter 1985 *Principios de gobierno y política en la Edad Media* (Madrid: AU).

Notas

1. Antes había sido formuladas desordenadamente por la tradición eclesiástica. Pero, forzosamente, en la compilación de Gregorio esas pretensiones tradicionales alteraron su carácter originario. Y aunque la intención de Gregorio era que su compilación fuera un resumen de antiguas tradiciones, sin embargo, arrancadas de su contexto original, perdieron totalmente ese carácter y se transformaron en el anuncio de una nueva época. En efecto, en ellas se percibe la tendencia hacia la transformación del Papa en la única instancia legítima de decisión dentro de la Iglesia: su juicio no puede ser revisado por nadie, pero él puede someter a examen cualquier otra decisión" (Jürgen, 1993: p. 40).

2. *cfr. infra.* Capítulo sobre la teología política de Tomás de Aquino.

3. Ullmann, W., "La Bula *Unam Sanctam*. Visión retrospectiva y prospectiva" en *Römische-historische Mitteilungen,* 16, 1974, pp. 45-77. Traducción Prof. Dr. J.M. Machetta.

4. *Cfr.* Miethke, 1993: *op.cit.*, pp. 103 y ss. Se ofrecen allí los nombres de los autores más relevantes de estos tratados: Egidio Romano, Santiago de Viterbo, Tolomeo de Lucca, Mateo de Acquasparta, Enrique de Cremona, entre otros.

5. *Cfr.* Ullmann, 1983: p. 190.

6. Juan de Paris, Del poder regio y papal, cap. V.

7. ibidem. Subrayado nuestro.

8. Distingue Juan entre la *potestas ordinis* y la *potestas iurisdictionis*, la primera le confiere al Papa como a cualquier sacerdote una dignidad y poder sacramental indeleble, pero la segunda puede ampliarse, restringirse o derogarse según el consenso popular. *Cfr.* cap. XXV.

9. Miethke, 1993: *op.cit.,* p. 121.

10. La cita corresponde a *De potest.regia et pap.*, cap. XX.

11. *cfr.* Dondaine, A., "Documents pour servir à l'histoire de la province de France, l'Appel au concile (1303)" en Archivum fratrum praedicatorum, 22 (1952), p.405, citado por Miethke, J., op.cit., p. 115.

12. *De potest.reg.etpap.*, XXV. Traducción y subrayado nuestro.

13. *cfr.* Miethke, 1993: op.cit., p.122.

14. *cfr.* Quillet, 1970 *La philosophie de Marsile de Padoue*, París: p. 18.

15. *cfr. ibid*. p.173.

16. *cfr.* Ullmann, 1985: p.281.

17. *cfr. El defensor...*, II, XX, 2

18. El defensor ...,II,XV,1.

19. *Mt.*, XXVI, 26-28; *Mc.* XIV, 22-24; *Lc.*XXII, 19. Marsilio hace referencia a los tres textos pero transcribe sólo el de Lucas.

20. *Mt.*, XVIII, 18.

21. El defens., II,XV, 4.

22. *cfr.* II, XV, 4.

23. *cfr.*II, XV, 5.

24. .*cfr.*II, XV, 6.

25. El defens., II, XVI,1.

26. *ibidem*, II, XVI,2.

27. .*Lc. XXII, 19; Jn.XX, 21-23; Mt.XXVIII, 19.* Es necesario destacar el texto de Juan en el cual se refiere el momento en que Cristo da a sus apóstoles el Espíritu Santo para perdonar o retener los pecados. Marsilio presenta este texto como contrapartida de aquel según el cual Pedro tendría la potestad de las llaves.

28. *cfr.* fundamentalmente II, IV, 4-5.

29. *Jn.*XVIII, 36.

30. *cfr.* II, IV, 9.

31. *cfr.* II, XVI, 11.

32. *II, XVI, 5.*

33. II, XVI,6 . Subrayado nuestro.

34. *cfr.*II, XX y XXI.

35. Otras propuestas conciliaristas de este tiempo, como la de Guillermo de Ockham, por ejemplo, sólo garantizan la libertad de interpretación del concilio pero no su inefabilidad (*cfr.* Sabine, G., *Historia de la teoría política*, México, 1974, p.233).

36. El defens., II, § 7-12.

37. ib., II, 14

38. ib., II, XXI, 5.

39. Una entretenida y sólida introducción a los principales conflictos de este tiempo en general y a la querella de la pobreza en particular puede leerse en la célebre novela de Umberto Eco, *El nombre de la rosa*. Los hechos de ficción que allí se relatan se ubican en el año 1327.

40. *Sobre el gob., II, 3.*

41. *ibidem*

42. *ib.*, II, 5.

43. *cfr.*Sabine, G., Hist. de la teoría política, p.233.

44. *cfr.* Dellaruelle, Labande, Ourliac , *El gran cisma de Occidente*, en Fiche-Martin, Historia de la Iglesia, T.XV.

45. De *"utroque"* en latín "en ambos sentidos", "uno y otro". Sostienen fundamentalmente acceso de los laicos al caliz, vale decir, el comulgar bajo las dos especies, el pan y el vino consagrados, basados en un texto del Evangelio de Juan: "Sólo si comeis mi carne y bebeis.. tendreis la vida eterna". Según los husitas utraquistas la eliminación del caliz laico era una muestra del criterio arbitrario con que la Iglesia interpretaba las Escrituras y una usurpación de los derechos de los laicos

46. Sus obras principales son Pierre d'Ailly, *De reformatione Ecclesia*), Juan Gerson (*Tractatus de modis uniendi ac reformandi Ecclesiam in concilio universali*) y Francesco Zabarella (Sermón *De schismate* , *Comentario a las decretalia)*

47. Ullman, 1985: p.289.

48. Se ha señalado como antecedente de este decreto al canonista francés Guillermo Duranti, quien un siglo antes había formulado esa misma idea (*cfr.*Mithke,1993: *op.cit.*, p.175). El decreto conciliar, como lo señala Ullmann (*op.cit.*, p.290), si bien es fruto de los juristas tiene por detrás la revisión extrajurídica del concepto de Iglesia que habían hecho pensadores como Marsilio. En este sentido, creemos que Francisco Zabarella, uno de los principales canonistas de Constanza, es un testimonio de lo que afirma Ullmann, pues se trata de un jurista influído por las tesis filosóficas de Marsilio (*cfr.* Piaia, G., "La fondazione filosofica della teoria conciliare in Francesco Zabarella"en *Scienzia e Filosofia à l'Università di Padova nell'Quattrocento*, (Contributi alla storia dell'universita di Padova, 15), Trieste -Padova, 1983.

49. Cabe aclarar, sin embargo, que el cardenal Zabarella rechaza la posición filoimperial de Marsilio.

50. *La conc.cath. (DCC), I, 1.*

52. *cfr.DCC*, I, II, 9.

53. *cfr. DCC*, Prefacio.

54. *cfr. DCC*, II, I.

55. *DCC*, Prefacio.

56. *DCC*, II, XXXIV, 256 y 265.

57. *DCC*, III, Proemio.

58. *DCC*, II, XIII.

59. ibidem.

60. Mt. XVI, 18.

61. Apoc. XXI, 14.

62. Jn. XXI, 17.

63. DCC II, XIII, 115.

64. ibid II, XIII, 116.

65. "La autodenominación formal del concilio, invocada en las solemnes decisiones de Basilea, era: *Sacrosancta synodus Basiliensis, in Spiritu sancto legitime congregans, universalem ecclesiam repraesentans*" (Miethke, J., op.cit., p.180).

CAPÍTULO VI

El pensamiento político de Martín Lutero

Tomás Várnagy

Introducción

La Reforma Protestante

E l pensamiento y la obra de Martín Lutero se inscriben en ese gran movimiento religioso de principios del siglo XVI denominado la Reforma protestante, que finalizó con la supremacía eclesiástica, religiosa y política de la Iglesia de Roma en Europa creando iglesias protestantes de diferentes denominaciones. Aunque la Reforma fue esencialmente un movimiento religioso, produjo importantes cambios en casi todos los aspectos de la vida social, económica y política, con grandes repercusiones en la historia moderna del mundo occidental.

Con la disolución de los principios fundamentales del Medioevo y el surgimiento de las nuevas corrientes intelectuales del humanismo y el Renacimiento, se dieron las condiciones propicias para el desarrollo de la Reforma protestante, especialmente en los territorios de habla alemana, en donde el fervor religioso se entremezclaba con el disgusto hacia la Iglesia romana.

La Reforma fue denominada "protestante" después de la segunda Dieta de Espira (1529), en la cual los dirigentes luteranos firmaron una

enérgica protesta dirigida al Emperador manifestando su disconformidad y reafirmando su fe con ahínco. Las cuatro tradiciones protestantes principales que surgieron de la Reforma fueron la luterana, la calvinista, la anabaptista y la anglicana, cada una con importantes implicaciones en la teoría y la práctica políticas.

La Iglesia de Roma

Después de la caída del Imperio Romano, Europa Occidental se descentraliza en reinos feudales, siendo la Iglesia cristiana la principal fuerza que aglutina al continente frente a las diversas invasiones. Esta centralización del poder fue el principal elemento unificador durante la Edad Media.

Con la invasión de los vikingos desde el norte y de los húngaros desde el este entre los siglos IX y XI las unidades políticas europeas se fragmentaron, y debido a la necesidad de protección militar se consolidó el feudalismo como sistema basado en vínculos de dependencia establecidos entre un superior feudal y su vasallo. El principio fundamental era la subordinación de una persona a otra, con una estructura social rígidamente jerarquizada en la cual el vasallo intercambiaba independencia por protección.

Una de las características de la Edad Media en lo político fue entonces la fragmentación del poder, aunque existió la necesidad de un orden universal, de una justicia suprema que estuviera por encima de los intereses particulares, y la única posibilidad de ello era a través del Papa, la Iglesia de Roma, que pretendió instaurar en Europa un poder político por encima de los relativos poderes de los señores feudales.

Se dio simultáneamente una lucha entre la Iglesia y los señores feudales para lograr la dominación política, con papas que eran alternativamente apoyados, dominados o depuestos por los poderes seculares. El Papado, con sus luchas con los Estados italianos y su exilio en Aviñón, el gran cisma que opone hasta tres Papas rivales, la crisis que lo somete a las decisiones de los concilios, y finalmente su injerencia en la política y los conflictos europeos, había perdido su autoridad moral sobre una gran parte de los fieles.

En la vida medieval lo político y lo religioso se entremezclaban sutilmente, y se daba por sentado que el reino y el sacerdocio formaban

jurisdicciones complementarias dentro de la república cristiana. El fin de esta unión entre lo religioso y lo político fue anticipado por Marsilio de Padua en el siglo XIV. Las pretensiones temporales del papado habían perjudicado la efectividad de la autoridad secular, al confundir el poder secular con el espiritual.

Antecedentes

El desafío de Lutero a la autoridad de Roma es la culminación de un largo proceso en el cual se combinan una serie de elementos, circunstancias y condiciones que rebasan los aspectos meramente religiosos. La Reforma no comienza con el famoso episodio de las 95 tesis de Lutero (31 de octubre de 1517), sino en una serie de fermentos de reforma religiosa profundamente sentida en la Iglesia ya desde finales del siglo XII. Además, durante siglos hubo una continua lucha por la supremacía del poder político terrenal entre los papas y los poderes seculares.

La sumisión a Roma, los impuestos, las extensas posesiones de la Iglesia en toda Europa libres de cargas, la inmoralidad de muchos eclesiásticos en todas las jerarquías del clero, y otras cuestiones relacionadas con el desarrollo de las monarquías nacionales, produjeron una gran animosidad en contra de la Iglesia católica. La denominada "cautividad babilónica" de los papas en Avignon durante el siglo XIV y el consiguiente Gran Cisma provocaron graves daños en la autoridad de la Iglesia, dividiendo a sus partidarios en seguidores de uno u otro Papa. Se reconoció la necesidad de una reforma, y pese a los debates y los programas, no se instituyó ningún cambio en el concilio de Constanza (1414-18).

En el siglo XIV el inglés John Wycliff atacó al Papa por las mismas cuestiones por las cuales Lutero lo haría más adelante. Tradujo la Biblia al inglés y predicaba en esa lengua. Su seguidor en Bohemia, Jan Hus, es ejecutado por herejía en 1415, desatando las guerras husitas reprimidas por las fuerzas combinadas del Papa y el Emperador. Lutero subrayó posteriormente que no luchaba contra los papistas a causa de su licenciosa vida, sino en contra de su doctrina. Hus y Wycliff "han fustigado sólo su conducta, pero cuando se ataca la doctrina es cuando se agarra al ganso por el pescuezo".

El mundo de la cristiandad estaba siendo socavado como resultado de una combinación de factores. Desde lo ideológico, movimientos tan divergentes como el misticismo, con su énfasis en el encuentro directo con lo divino, y el nominalismo, que enfatiza lo concreto, desafiaron sin quererlo la estructura jerárquica y corporativa de la Iglesia de Roma. Los humanistas, con el entusiasmo de sus nuevos descubrimientos en el campo de la cultura clásica, favorecían el estudio de Grecia y Roma más que las sutilezas de los teólogos escolásticos. El descubrimiento de América, las nuevas ideas de Copérnico, y sobre todo la expansión de la información a través de la imprenta, que expuso nuevos horizontes del conocimiento no asequibles anteriormente.

En lo político, el Imperio estaba acosado por la conciencia de sentimientos étnicos y nacionales. La consecuencia eran que las agresivas demandas de los grupos nuevos no podían ser satisfechas por los representantes de las tierras alemanas: los príncipes y los nobles. La Reforma suministró una nueva teología de la autoridad política y de la relación entre el hombre cristiano y la autoridad. En cuanto al contexto social, el sistema feudal estaba siendo amenazado por el crecimiento de una nueva clase, la burguesía, interesada en el comercio y el intercambio. Los pequeños pueblos se iban convirtiendo en centros urbanos, y existía un nuevo sentimiento de independencia de los señores feudales. Los campesinos explotados estaban listos para rebelarse, y así lo hicieron durante la Reforma.

La Reforma de Lutero se produce en un período caracterizado por el tránsito del feudalismo al capitalismo, con grandes alteraciones sociales, resistencia de los perjudicados a la nueva coyuntura, difíciles cambios de mentalidad, y descontento del campesinado en una Europa desproporcionadamente rural. Si bien Lutero ayudó a darle forma y dirección a muchas de las nuevas tendencias, gran parte de lo que sucedió posteriormente quedó fuera de su dirección, intención y dominio.

Antes de Lutero, muchos cristianos consideraban que la Iglesia de Roma había perdido sus tradiciones espirituales y que se preocupaba excesivamente por el poder temporal. El aumento de la alfabetización y la impresión de libros a fines del siglo XV hicieron que muchos cristianos redescubrieran a los antiguos cristianos comparándolos desfavorablemente con la Iglesia Católica Romana, y sus métodos para financiar las diversas construcciones en las que ésta estaba abocada fueron muy criticados. Dichos métodos incluían las indulgencias (pagos por la remisión que hace la Iglesia de las penas debidas por los pecados), la venta de reliquias, la venta de misas para los muertos, peregrinajes espirituales, y el logro de "méritos" por donaciones.

Los reformadores, basados en su interpretación de la Biblia, muestran una postura del cristiano en el mundo diferente de la católica, de la cual surge una visión de la autoridad política con importantes consecuencias futuras tales como su reforzamiento, sin abandonar la explicación teológica de que la autoridad derivaba su poder directamente de Dios.

Situación histórica de Alemania

La evolución histórica del siglo XV en Alemania llevó a la desmembración del Reich y a la anulación del poder imperial, el cual fue perdiendo una serie de atribuciones y derechos que recayeron en los príncipes y los nobles, mermando la autoridad del monarca alemán en favor de los grandes señores (*Herren*). Existían casi cuatrocientas unidades políticas: ducados, condados, principados, obispados, ciudades libres, abadías, cada uno de ellos independiente en su régimen interno. La situación era anárquica y complicada. La defensa de la independencia de los gobernantes respecto de la Iglesia le ganó a Lutero el apoyo de muchos príncipes.

Los grandes príncipes, unos cuarenta en total, querían unificar sus territorios para lograr una organización administrativa eficiente. Las ciudades imperiales, más de setenta, eran bastante prósperas. Junto con estas dos instancias privilegiadas se encontraban los caballeros (*Ritter*) y los campesinos, que habían empeorado de condición: los primeros por los cambios experimentados en el arte militar, y los últimos porque en ellos recaían todas las exacciones de las clases sociales propietarias.

Mientras Lutero estaba refugiado en el castillo de Wartburgo, el movimiento religioso que había desencadenado se escapaba de su dirección y dominio. Los predicadores "evangelistas" difundieron la nueva doctrina y las nuevas fórmulas interpretativas, buscando en la Biblia el programa que apoyara incontenibles inquietudes espirituales y aspiraciones revolucionarias dentro de un gran hervidero social y religioso.

La alta nobleza alemana, partidaria o no de las nuevas doctrinas, se encargó de ahogar en sangre el levantamiento de los campesinos, que habían encontrado en la Biblia los puntos básicos de sus aspiraciones redentoras. Hubo movimientos agrarios con reclamos estrictamente sociales. Otros postulaban una reforma evangélica de la

sociedad o predicaban posturas radicalmente igualitarias, proclamando un comunismo bíblico o la comunidad de las mujeres. Thomas Müntzer predicó entre los campesinos el exterminio de los enemigos de Dios y la comunidad de bienes.

Lutero era respetuoso del orden feudal y la autoridad ya que el Evangelio sólo hablaba de salvación espiritual, pero hubo quienes extrajeron consecuencias sociales de unos principios germinalmente revolucionarios: los anabaptistas y reformadores radicales como Thomas Müntzer, quien estaba convencido de las capacidades transformadoras del nuevo credo. La iluminación interna del espíritu era capaz de realizar la utopía democrática, con una sociedad sin necesidad de Iglesia, de Estado o, en su expresión más radicalizada, de propiedad privada.

Müntzer, discípulo de Lutero, seis años más joven que él, estaba convencido de que los Elegidos habían recibido directamente de Dios su Espíritu para identificarse con el "Cristo viviente", quedando las Escrituras en segundo plano puesto que la palabra de Dios es transmitida al elegido. Su predicación adquiere tonos escatológico-sociales, desarrollando una intensa actividad e invitando a los príncipes alemanes a que se rebelen contra Roma y contra el Imperio. En julio de 1524 declara la hora en que los tiranos van a ser eliminados físicamente para instaurar el reino milenario de Cristo, un reinado de la justicia. Estalla la rebelión armada, y Müntzer se convierte en profeta y guerrero, pero la rebelión es aplastada y él decapitado.

La guerra de los campesinos fue combatida por la nobleza y aniquilada en 1525, caracterizándose la represión de los disturbios por su crueldad, alentada por el feroz lema de Lutero de exterminar al adversario para salvarle. La intranquilidad social subvertía la paz pública, y la Reforma parecía estar condenada a su atomización interna y su arrasamiento, de no ser por el ala derecha que defendía sus principios, los grandes príncipes alemanes.

Después de 1525 los nobles alemanes tomaron a su cargo la lucha por la Reforma, que concordaba claramente con sus intereses de clase y sus apetencias económicas y les ofrecía nuevas garantías para mantener su independencia territorial frente a las pretensiones autoritarias y unificadoras de su emperador católico. La unión entre el luteranismo y la aristocracia alemana se efectuó también a través de la secularización de las propiedades eclesiásticas.

Al mismo tiempo se desarrolló en Suiza la secta de los anabaptistas, ala izquierda de la reforma protestante. Nacida de la

inquietud social en las clases bajas del campo y la ciudad, adoptó desde sus primeros días formas apocalípticas y comunistas (de bienes y mujeres), pasando luego a Alemania y los Países Bajos. La última gran sublevación en Münster fue reprimida por un ejército imperial en 1535.

Martin Lutero

Vida

Lutero nació en 1483 y sus primeros años estuvieron limitados a una vida convencional de educación de tipo medieval y eclesiástica. Hijo de un pequeño empresario minero, vivió en Turingia hasta los 14 años, trasladándose a estudiar a Magdeburgo, luego a Eisenach, y en 1501 a la Universidad de Erfurt, dominada por el occamismo. Obtiene el título de *Magister Artium* en 1505, pero un incidente cambió su vida: al volver de la universidad a su casa en julio de 1505 recibió durante una violenta tormenta un rayo que casi lo mata, rogándole ayuda a Santa Ana y prometiendo convertirse en monje. Dos semanas más tarde entra en el monasterio agustino de Erfurt, y se ordena como sacerdote en 1507.

En 1510 va con una delegación a Roma, donde le impresiona la mundanidad del clero, y en 1511 es transferido a enseñar a la Universidad de Wittenberg, donde posteriormente se va a doctorar en teología en 1512. Durante este período tuvo la famosa "experiencia de la torre", que le dio una nueva visión acerca de los textos bíblicos.

La meta de sus preocupaciones era cómo lograr la salvación eterna, llegando a un resultado negativo: la voluntad humana era incapaz, por sí sola, de superar el estado de pecado y alcanzar la justificación ante Dios. No era suficiente con la voluntad, los ayunos, las vigilias y las penitencias. "El justo vivirá por su fe" había escrito San Pablo, y de aquí surge la doctrina de la justificación por el puro acto y sentimiento de creer. Los cristianos se salvan por la fe, no por sus esfuerzos o méritos, que es el don de la gracia de Dios.

Esta doctrina contiene el concepto de *predestinación*, ya que es la Providencia divina la que otorga o no esta fe. Por lo tanto, la *gracia* divina quedaba identificada con la misma justificación y negada su consecución por las simples obras del cristiano. Estas son conclusiones de Lutero a partir de su interpretación de San Pablo y de ciertos párrafos de la obra de San Agustín.

En 1517 expone en la puerta de la iglesia de Wittenberg sus 95 tesis en la lengua de la Iglesia (latín), con la esperanza de precipitar un debate acerca de las indulgencias para las grandes obras de los papas Julio II y León X. Pero las tesis fueron secretamente traducidas al alemán y ampliamente difundidas, debido a la insatisfacción con las prácticas de la Iglesia en tierras germanas. Un tema que no parecía demasiado trascendente se convierte en un gran problema que logra captar el interés y el apoyo popular para con la figura de Lutero.

La condena del Papa León X hace que Lutero proclame que el Papado no tiene poder con respecto a la relación del hombre con Dios, empeorando las cosas. Se realiza un debate en Leipzig en 1519, en el cual Lutero expresa más claramente los límites del poder del Papa. El conflicto final ya es inevitable, y en 1520 aparecen los escritos reformadores esenciales, en los que se precisa la doctrina luterana y se desarrolla su determinismo místico y religioso hasta las últimas consecuencias.

En estos escritos ("La cautividad babilónica de la Iglesia", "Tratado sobre las buenas obras", "La libertad del cristiano" y "A la nobleza cristiana de la nación alemana") Lutero afirma que la autoridad última de la iglesia no es el Papa, el concilio o el Estado sino la palabra de Dios. Una persona no se salva por sus propios méritos, obras o logros, sino por la gracia de Dios a través de la fe. Insiste en que cada creyente es un sacerdote, responsable por sí mismo y sus prójimos ante Dios. Ningún sacerdote o institución puede responder por cualquier ser humano.

En la controversia con Roma los abusos iniciales contra los cuales protestó quedaron a un lado, y emergió una nueva concepción de la Cristiandad que rechazaba las bases mismas de la Iglesia medieval. Lo único que podía hacerse era una reforma total, llegando Lutero a ciertas convicciones definitivas y fundamentales. Una de las principales era la norma de que la vida de la Iglesia sólo podía tomarse de las Sagradas Escrituras. De ahí el rechazo a la infalibilidad del Pontífice en asuntos de fe. Es más, Lutero llegó a la conclusión de que los concilios no podían ser confiables ya que las decisiones de varios de ellos habían sido contradictorias.

En 1520 una bula papal había condenado todos los escritos de Lutero, dándole 60 días para retractarse, y el 10 de diciembre de ese año Lutero quemó la bula pontificia como símbolo de su ruptura con Roma. En un intento por frenar los acontecimientos, el emperador Carlos V y los

príncipes alemanes y eclesiásticos se reunieron en 1521 en la Dieta Imperial de Worms, instando a Lutero a retractarse.

Pero éste se negó una vez más, ratificando su postura y afirmando que el concilio y el Papa podían equivocarse pero no las Escrituras. Ese mismo año es excomulgado como hereje.

El Emperador condenó a Lutero, pero el elector Federico el Sabio lo recluyó en su castillo de Wartburgo para protegerlo de posibles ataques papistas. Es allí que comienza a traducir las Sagradas Escrituras, una contribución fundamental al desarrollo de la lengua alemana. Mientras tanto, en Wittenberg empieza a tomar forma la reorganización de la liturgia y de las iglesias locales bajo el liderazgo de sus colegas Melanchton y Zwinglio (Zwilling). Comienzan a aparecer autoproclamados profetas que dicen recibir revelaciones sobre las escrituras y pretenden reorganizar radicalmente a la sociedad. Lutero vuelve a Wittenberg para solucionar estos problemas, que crecen tanto como su irascibilidad.

La Iglesia católica estaba apoyada por los interesados en preservar el orden tradicional -el emperador, algunos príncipes y el alto clero-, mientras que el luteranismo estaba apoyado por los príncipes del norte de Alemania, el bajo clero, los comerciantes y amplios sectores del campesinado, quienes interpretaban la situación como una posibilidad para obtener una mayor independencia tanto religiosa como económica.

Cuando los campesinos interpretaron la nueva libertad del cristiano como algo que favorecía sus propios intereses y se rebelaron, Lutero mostró su peor parte. Si bien comprendía y simpatizaba con su situación, su juicio fundamentado teológicamente era que su acción abriría al mundo a la anarquía y que la autoridad constituida debía, por tanto, ser apoyada en todos los aspectos. Denunció a los campesinos y apoyó los esfuerzos de los príncipes por restablecer el orden. Durante la controversia y en plena guerra de los campesinos, se casó con una monja que había abandonado los hábitos.

Después de la Dieta de Augsburgo de 1530, la Reforma se convierte en un asunto de los príncipes y los Estados. Lutero sigue activo completando la traducción de la Biblia, escribiendo sermones, y polemizando con el papado. En los últimos años de su vida, creyendo que el día del Juicio Final estaba cerca, escribió contra los anabaptistas (facción radicalizada de los reformadores) y una violenta invectiva contra los judíos. Murió en 1546.

La Paz de Augsburgo de 1555 finalizó la primera fase de la Reforma en Alemania. Establecía que cada uno de los gobernantes de los Estados germánicos, más de 300, podrían elegir entre el catolicismo y el luteranismo como religión de su territorio. Se logra así el reconocimiento oficial del luteranismo, poniendo punto final a la antigua idea de una comunidad cristiana unida en el terreno religioso bajo la autoridad suprema del Papa.

Teología y política

Lutero desarrolla su teología entre 1520 y 1530, enfrentándose no sólo con la Iglesia de Roma, sino también con otros reformadores como Karlstadt y Muntzer, o con humanistas como Erasmo de Rotterdam.

La piedra angular de la teología luterana y el punto de partida de todas sus reflexiones, incluidas las políticas, es la tesis de que sólo la fe en Dios hace justos a los hombres. La revelación de que "el justo vive de la fe" da respuesta a la inquietante pregunta de cómo llegar a un Dios bondadoso. Esta justificación por la fe implica que la fe del cristiano no puede darse a través de un agente externo, sea eclesiástico o político. La fe es una predisposición interna del individuo que lo inclina hacia Dios. Para Lutero la esencia del cristianismo no se encuentra en la organización encabezada por el Papa, sino en la comunicación directa de cada persona con Dios.

Los tres principios fundamentales del credo reformado son: la justificación por la fe, el sacerdocio universal, y la autoridad de la Biblia. El sentido principal de la Reforma suele expresarse con la frase "justificación por la gracia a través de la fe", pues la fe es lo único que nos permite aprehender la gracia recibida. El sacerdocio universal es el resultado del individualismo y la secularización, que prescinde de todo intermediario y permite al individuo el contacto directo con Dios. La Biblia será invocada como referencia única, con el consiguiente rechazo de la tradición o la interpretación eclesiástica, terminando con el monopolio de Roma ya que cada cual puede expresar su propia opinión en materia doctrinal.

Lutero quería salvar el alma y la Iglesia sólo ofrecía un sistema dogmático, basado en su exclusiva autoridad para interpretar la Biblia. De su lectura se dedujeron cuestiones acerca de la predestinación humana, la negación del libre albedrío y la sola justificación por la fe en

los méritos de Cristo, socavando así las bases tradicionales del catolicismo: los sacramentos, las indulgencias, el purgatorio, el sacerdocio y la jerarquía eclesiástica. El protestantismo rechaza la tradición y se atiene a la Biblia, única revelación absoluta que posee fuerza redentora y salvadora. La Biblia ocupa el lugar de la jerarquía.

La Iglesia es una auténtica congregación y deja de ser un agente sacramental. Se convierte ahora en una comunidad de creyentes, una reunión de corazones en una sola fe, el único fundamento para constituir una Iglesia. El ministerio ya no es una mediación necesaria, no representa una transacción especial entre Dios y el hombre. Todos los hombres son sacerdotes y mensajeros de la gracia, lo cual no indicaba que el ministerio fuese superfluo: se necesitaba de hombres con fe y talento, aunque hay una abolición de las distinciones entre lo eclesiástico y lo secular con funciones y posiciones distintas, y de una organización jerarquizada con cargos y una cabeza superior a la propia comunidad.

Las tres murallas

Lutero ataca el sistema eclesiástico medieval, arremetiendo contra las bases en las que se sostenía en uno de sus primeros grandes escritos reformadores de 1520, *A la nobleza cristiana de la nación alemana acerca de la reforma de la condición cristiana*, proponiéndose derribar las «murallas» tras las cuales la Iglesia de Roma se parapetaba para defenderse, haciendo un llamado a la clase dominante para reformar a la Iglesia. Este manifiesto, dirigido a las autoridades temporales, niega la tesis de la Iglesia de Roma de la superioridad del orden espiritual sobre el secular, y ataca las tres murallas de los "romanistas", siendo uno de los escritos de Lutero de mayor influencia en Alemania.

Los abusos mencionados en esta obra fueron atacados igualmente por los humanistas y los reformadores, y muchos de ellos rechazados posteriormente por la Iglesia de Roma. Es un manifiesto revolucionario en el que Lutero ataca los tres muros de la Catolicidad. Frente a la Iglesia de Roma, Lutero convoca a la nobleza para una obra de reforma religiosa y nacional, a base de la reunión de un concilio alemán cuyo objetivo supremo ha de ser el establecimiento del culto por la fe.

El propósito de Lutero es reunir algunas propuestas referentes "a la mejora del orden cristiano para presentarlas a la nobleza" de la nación alemana, ya que el orden cristiano "se ha convertido totalmente en indigno para semejante tarea". La cristiandad está llena de "miserias y

cargas que oprimen a todos los órdenes", y especialmente a los territorios alemanes.

Lutero denomina "romanistas" a los partidarios y defensores de la soberanía papal, y afirma que se han rodeado "de tres murallas con las que, hasta ahora, se han defendido de que nadie las pueda reformar, por lo que la cristiandad entera ha caído terriblemente". El Papa Julio II está "ebrio de sangre", y hay que estar consciente de que en este asunto "no tratamos con hombres sino con los príncipes del infierno, que a gusto llenarían el mundo de guerras y sangre". Los papas y los romanistas "han podido confundir hasta ahora a los reyes entre sí con la ayuda del diablo".

De las tres murallas, la primera es que el poder secular no tiene ningún derecho sobre Roma, y por el contrario "es el poder espiritual quien está por encima del secular". La segunda es que solamente el papa "tiene capacidad para interpretar la Escritura". La tercera es que "nadie puede convocar un concilio excepto el papa". Temen a un concilio libre y verdadero y "han intimidado a reyes y príncipes para que crean que sería contra Dios el no obedecerles a ellos". Los romanistas se han situado "en la segura fortificación de estas tres murallas para practicar todas las villanías y maldades que ahora estamos viendo". Es necesario derribar de un soplo, como se derribaron las murallas de Jericó, "estas murallas de paja y de papel".

La primera muralla está en la afirmación inventada por los romanistas de que el poder espiritual está por encima del poder secular. Es la Iglesia de Roma la que asume que "el papa, los obispos, los sacerdotes y los habitantes de los conventos se denominan el orden eclesiástico o espiritual (*geistlich)* y que los príncipes, los señores, los artesanos y los campesinos forman el orden seglar o del mundo (*weltlich*), lo cual es una sutil y brillante fantasía".

Esta división entre eclesiásticos y laicos es para Lutero una invención injustificada, pues "todos los cristianos pertenecen en verdad al mismo orden y no hay entre ellos ninguna diferencia excepto la del cargo" que ocupen en la comunidad, pero esa diferencia no lo es en cuanto a la esencia del ser cristiano ni a su perfección, sino que se refiere solamente a la función que se desempeña.

La pertenencia común e igual deriva del hecho "de que tenemos un solo bautismo, un solo Evangelio, una sola fe y somos cristianos iguales, pues el bautismo, el Evangelio y la fe son los únicos que convierten a los hombres en eclesiásticos y cristianos". Por eso afirma

Lutero que todos los cristianos son sacerdotes por igual, pues "todos nosotros somos ordenados sacerdotes por el bautismo".

El oficio de sacerdote no es más que un cargo, una función, dejando uno de serlo cuando ya no se está ejerciendo el cargo. Por lo tanto no hay dos órdenes: Cristo no tiene dos cuerpos, uno seglar y otro eclesiástico, sino que es una sola cabeza y tiene un solo cuerpo. No existe, entonces, diferencia entre "seglares, sacerdotes, príncipes y obispos", y la única sería la del cargo o función "pues todos pertenecen al mismo orden, como verdaderos sacerdotes, obispos y papas". La función y el cargo de los llamados eclesiásticos y sacerdotes es "la de tener que administrar la palabra de Dios y los sacramentos" y no tienen mayor dignidad, mientras que "la autoridad secular tiene en su mano la espada y el látigo para castigar a los malos y para proteger a los buenos".

En el tema de la elección de los sacerdotes Lutero da un claro ejemplo: "si un grupo de cristianos seglares piadosos fueran hechos prisioneros y los llevaran a un desierto y no tuvieran entre ellos ningún sacerdote ordenado por un obispo y, de común acuerdo, eligieran a uno, casado o no, y le encomendaran el ministerio de bautizar, celebrar misa, confesar y predicar, sería un verdadero sacerdote como si lo hubieran consagrado todos los obispos y papas".

Esta igualdad y ruptura de los dos órdenes implica no solamente un igualitarismo radical en lo religioso, sino también una elección por consenso de quien ha de guiar a las almas: "Quien ha salido del bautismo puede gloriarse de estar consagrado sacerdote, obispo y papa ... ya que todos nosotros somos igualmente sacerdotes, [y] nadie debe darse importancia y atreverse a desempeñar ese cargo sin nuestro consentimiento y nuestra elección, pues todos tenemos igual poder, lo que es común nadie puede tomarlo por sí mismo sin la voluntad y el mandato de la comunidad". Además, "Si un sacerdote es asesinado se pone al país en entredicho; ¿por qué no ocurre lo mismo cuando es asesinado un campesino? ¿De dónde proviene diferencia tan grande entre cristianos iguales?".

La segunda muralla "es todavía más débil y absurda, ya que quieren ser ellos los únicos maestros de la Escritura aunque no aprendan nada de ella a lo largo de su vida; sólo a sí mismos se atribuyen la autoridad y hacen el payaso ante nosotros con palabras vergonzantes". Acaso "¿No se ha equivocado el papa muchas veces?" y ¿no afirma Cristo "que todos los cristianos serán enseñados por Dios"?

Esta muralla, la atribución exclusiva de la competencia del Papa a interpretar las Escrituras, también es totalmente rechazada por Lutero.

El hecho de que la interpretación de las escrituras sea atribuible sólo a la Iglesia de Roma no es más que una "fábula inventada y no pueden aportar ni una letra para demostrar que sólo el papa puede interpretar la Escritura o confirmar la interpretación. ¡Ellos se han tomado por sí mismos esta facultad!". Los romanistas "deben reconocer que hay entre nosotros cristianos piadosos que poseen la verdadera fe, el espíritu, el entendimiento, la palabra y el pensamiento de Cristo. ¿Por qué, pues, habría que desechar su palabra y su entendimiento y seguir al papa que no tiene ni fe ni espíritu?".

Además, si todos somos sacerdotes, también tenemos "el poder para apreciar y juzgar lo que es justo o injusto en la fe". Las escrituras deben ser juzgadas libremente de acuerdo a nuestra fiel comprensión. Por ello, concluye Lutero: "debemos juzgar libremente todo lo que ellos (los papas) hacen u omiten según nuestra fiel comprensión de las Escrituras y obligarles a seguir el mejor entendimiento y no el suyo propio".

La tercera muralla es la competencia exclusiva del Papa para convocar un concilio, pero ésta "cae por sí misma cuando caen las dos primeras. Si el papa actúa contra la Escritura, nosotros estamos obligados a defenderla y a castigar al papa y corregirlo según la palabra de Cristo". No existe un solo fundamento en las Escrituras "para atribuir únicamente al papa la facultad de convocar o aprobar un concilio sino sólo en sus propias leyes", y da Lutero ejemplos de concilios convocados por los apóstoles y los ancianos o por emperadores.

Existe una obligación en todos los miembros de la comunidad cristiana de preocuparse por los demás y de denunciar lo que un hermano hace mal. Como el papa es dañino para la cristiandad, los miembros fieles del cuerpo deben "hacer algo para que se celebre un concilio auténtico, libre, y nadie mejor que la espada secular puede hacerlo".

Nadie puede prohibir que se combata al daño, "no hay otro poder en la iglesia que no sea para su perfeccionamiento. Por esta razón si el papa quisiera utilizar el poder para impedir que se celebre un concilio libre, se impediría con ello una mejora de la iglesia". Si el papa se niega hay que despreciarlo como a un loco, excomulgarlo y expulsarlo de la iglesia. Si el Papa realizara algo contra Cristo, se trataría realmente del poder del Anticristo y del demonio.

Así, Lutero llega a las siguientes conclusiones: que los eclesiásticos no forman un orden distinto y separado, sino que están sometidos al poder temporal de la misma manera que los demás cristianos; que no son los únicos capaces de interpretar la Biblia; y, finalmente, que no tienen poder para prohibir un concilio convocado por cualquier cristiano.

Los dos mundos

En el texto de 1523*, Sobre la autoridad secular: hasta donde se le debe obediencia*, Lutero fundamenta sólidamente "el derecho y la espada seculares... que están en el mundo por la voluntad y la orden de Dios". La preocupación de Lutero por los excesos del poder temporal, al prohibirse en el ducado de Sajonia la divulgación de su traducción de los Evangelios, hace que desarrolle su doctrina de los dos reinos. En muchas ocasiones ataca la autoridad secular de la Iglesia de Roma, pero este texto es una de sus obras menos polémicas sobre el tema general de la "autoridad secular" y nos provee de una teoría y visión general. Se define la naturaleza de la autoridad secular, se delinea la actitud de los cristianos hacia ella, y se fija la responsabilidad de los príncipes cristianos.

El derecho de espada existe desde el comienzo del mundo, y muchos pasajes de las Escrituras establecen claramente que los cristianos "no deben tener ninguna espada secular". Cristo tampoco llevó la espada ni la instituyó en su reino, pues él es un rey que gobierna sobre los cristianos sin recurrir a la ley. Sin embargo, Cristo "no prohibe servir a aquellos que tienen la espada secular... Cristo no dice ‘no debes servir al poder ni estarle sometido’, sino ‘no debes resistir al mal’, como si quisiera decir ‘Compórtate de tal modo que toleres todo’".

Ante la cuestión de si un cristiano puede disponer de la espada secular y castigar a los malos, Lutero afirma enérgica y claramente: "estás obligado a servir a la espada y a apoyarla con todo lo que puedas, con tu cuerpo, tus bienes, tu honor y tu alma, pues es ésta una obra que tú no necesitas pero que es útil y necesaria para todo el mundo y para tu prójimo". El cristiano debe oficiar hasta de verdugo, no con la idea de venganza "o de devolver mal por mal sino por el bien de tu prójimo y para el mantenimiento de la protección y de la paz de los demás".

En resumen, "la autoridad es servidora de Dios, [y] no hay que dejar que la utilicen exclusivamente los paganos sino todos los hombres". La espada, la autoridad secular y el poder son como un servicio especial a Dios que debe estimarse, y "corresponden al cristiano

con preferencia a todos los demás hombres en la tierra". La función material del orden secular "debe castigar o actuar donde la culpa lo merezca o la necesidad lo exija, sin tomar en consideración a los papas, obispos o sacerdotes, por mucho que amenacen o excomulguen". "El poder secular está ordenado por Dios para castigar a los malos y proteger a los buenos, hay que dejarle desempeñar su cargo libremente, sin impedimentos, en todo el cuerpo de la cristiandad sin tomar en consideración a las personas, sean éstas el papa, los obispos o sacerdotes" y "quien sea culpable, que lo sufra".

Los hombres pueden dividirse en dos reinos: "unos pertenecen al reino de Dios, los otros al reino del mundo. Los que pertenecen al reino de Dios son los que creen rectamente en Cristo y están bajo él". Los auténticos cristianos "no necesitan ninguna espada ni derecho secular...[y] si todos fueran verdaderos creyentes no serían necesarios ni útiles los príncipes, ni los reyes, ni los señores, ni la espada, ni el derecho" porque ninguna ley se ha dado a los justos sino a los injustos. Por lo tanto, los auténticos cristianos "no necesitan para sí mismos ninguna ley ni ningún derecho".

Es verdad que los cristianos por sí mismos "no están sometidos a ningún derecho ni espada, ni los necesitan", pero el problema es que "ningún hombre es por naturaleza cristiano o piadoso sino que todos son pecadores y malos". Debido a que hay muchos más hombres malos que buenos, Dios prohibe por medio de la ley para evitar que se pongan en práctica las malas intenciones y la maldad, pues "el mundo y la gente es y permanecerá no cristiano, aunque todos hayan sido bautizados y se llamen cristianos".

Encontramos entonces "el reino del mundo, o bajo la ley" al cual pertenecen todos los que no son cristianos. Este es el gobierno secular que emplea a la coacción y la ley ("espada") para evitar el mal. El problema es que la mayoría de los hombres no cree en Dios, y además son muy pocos los que se comportan cristianamente, pues la mayoría no resiste al mal. Por eso es que Dios ha establecido "otro gobierno distinto fuera del orden cristiano y del reino de Dios y los ha sometido a la espada para que, aunque quisieran, no puedan llevar a cabo sus maldades". Es lo mismo que se hace con los animales salvajes: se los encadena para que no puedan morder o dar zarpazos.

Lutero reitera que si los hombres fuesen cristianos no se necesitaría de la espada secular, pero todos los hombres son malos y "apenas hay un verdadero cristiano entre miles de personas". Es por ello que es necesaria la autoridad secular, de lo contrario los hombres "se

devorarían unos a otros" y "el mundo se convertiría en un desierto". Esta es la razón por la cual Dios estableció dos gobiernos: "el espiritual, que hace cristianos y buenos por el Espíritu Santo, bajo Cristo, y el secular, que obliga a los no cristianos y a los malos a mantener la paz y estar tranquilos externamente, sin que se les deba por ello ningún agradecimiento".

Por lo tanto, podemos distinguir dos tipos de regímenes coexistentes: "uno, que hace piadosos, y el otro, que crea la paz exterior e impide las malas obras". Ambos deben existir, pues "si sólo rige el gobierno secular o la ley habrá pura hipocresía, y si sólo reina el gobierno espiritual se suelta el freno a la maldad". El gobierno secular es pues necesario y querido por Dios.

Los verdaderos cristianos no necesitan ni espada ni derecho secular, pero Pablo dice a todos los cristianos (*Romanos* 13,1) "Sométanse todos al poder y la autoridad". ¿Por qué? En otras palabras, si los cristianos no necesitan ni ley ni coacción, ¿por qué obedecen a la autoridad? La razón es simple: el verdadero cristiano vive y sirve a su prójimo, "hace, por su espíritu, algo que él no necesita, pero que es necesario y útil a su prójimo. Y como la espada es de una necesaria utilidad a todo el mundo para mantener la paz, castigar los pecados y resistir a los malos, el cristiano se somete gustosamente al gobierno de la espada, paga los impuestos, respeta la autoridad, sirve, ayuda y hace todo aquello que favorece a la autoridad".

Cuando Cristo dice que no hay que resistir el mal, su sentido es el siguiente: "el cristiano debe estar en condiciones de sufrir todo mal y toda injusticia, de no vengarse, de no defenderse ante un tribunal...; en modo alguno del poder y el derecho seculares". Si el poder no ayuda o protege, "el cristiano debe dejarse maltratar y ultrajar". No obedecer a la autoridad es como desobedecer a Dios.

En la segunda parte de este texto, Lutero se pregunta por la extensión de la autoridad secular y, si bien la había realzado, también le pone un límite. El reino de Dios y el reino del mundo tienen dos clases de leyes y cada reino debe tener sus propias leyes y derecho. "El gobierno secular tiene leyes que no afectan más que al cuerpo, a los bienes y a todas las cosas exteriores que hay en la tierra. Sobre las almas no puede ni quiera Dios dejar gobernar a nadie que no sea El mismo. Por ello si el poder secular pretende dar una ley al alma, invade el gobierno de Dios y no hace más que seducir y corromper las almas".

Las leyes humanas no pueden ni deben imponer al alma a creer de una manera u otra, pues allí no está la palabra de Dios. Es una absoluta insensatez que la Iglesia ordene creer en ella o en los concilios, pues tampoco allí está la palabra de Dios. "Pero mayor locura es decir que los reyes, los príncipes y la gente deben creer de una manera determinada... [ya que] en los asuntos que afectan a la salvación de las almas no debe enseñarse ni aceptarse nada que no sea la palabra de Dios". Sin embargo, hay emperadores y príncipes que se dejan conducir por el papa y los obispos "ordenando a sus súbditos que crean como a ellos buenamente les parece".

Creer o no creer depende de la conciencia de cada uno y con ello no se causa ningún daño al poder secular, que debe permitir "que se crea de ésta o de aquella manera, como cada uno quiera y pueda, sin obligar a nadie...[ya que] nadie puede ser obligado a creer". No hay que confundir ambos reinos, aunque es lo que según Lutero lamentablemente ocurre en esa época. La Iglesia no predica la palabra de Dios, el Papa y los obispos "se han convertido en príncipes temporales, gobernando con leyes que sólo conciernen al cuerpo y a los bienes... deberían gobernar las almas interiormente con la palabra de Dios y, sin embargo, gobiernan externamente palacios y ciudades".

El límite de la autoridad secular está en que su gobierno sólo puede afectar a las cosas externas, mientras que sólo Dios tiene poder sobre las almas. El poder secular no debe gobernar la fe sino los bienes y cosas externas, y "ninguna institución humana puede extenderse hasta el cielo y sobre el alma, solamente puede extenderse a la tierra, a las relaciones externas de los hombres entre sí". Al César hay que darle lo suyo, pero el cristiano tiene que obedecer a Dios antes que a los hombres. El cristiano obedece con su cuerpo y con sus bienes al poder temporal, y el príncipe no puede mandar "estar del lado del papa o creer de ésta o aquélla manera". Tampoco debe obedecer si le ordena deshacerse de ciertos libros, pues entonces se convierte en un tirano que manda donde no tiene derecho ni poder.

Finalmente, en la tercera y última parte de este texto, Lutero da una serie de consejos acerca de cómo debe ejercer un príncipe el poder, algo muy común en la época. En primer lugar, un príncipe cristiano "debe abandonar la idea de dominar y de actuar con violencia", pues busca el provecho, la gloria y la salud de sus prójimos. En segundo lugar, "el príncipe ha de prestar atención a los grandes señores y a sus consejeros, y estar con ellos en la actitud de no despreciar a nadie, pero tampoco de confiarlo todo a uno solo". En tercer lugar, debe castigar rectamente a los malhechores sin cometer injusticias. En cuarto lugar, el

príncipe debería ser el primero en comportarse cristianamente, someterse a Dios, y pedirle sabiduría para gobernar bien.

La resistencia a la autoridad

Entre 1524 y 1526 se desata la guerra de los campesinos alemanes. Lutero redacta varios escritos rechazando rotundamente la revuelta. Su texto *Exhortación a la paz en contestación a los doce artículos del campesinado de Suabia,* de 1525, considera que "el asunto es grave y arriesgado y afecta al reino de Dios y al reino del mundo, ya que si la rebelión progresa y prospera perecerían ambos reinos -el gobierno secular y la palabra de Dios- y se seguiría la destrucción eterna de toda Alemania". Lutero contesta a los doce artículos que habían redactado los campesinos, que habían solicitado la opinión de varios teólogos.

En la primera parte considera que los príncipes y señores son la causa de "esta desgracia y esta rebelión", ya que explotan y cobran impuestos excesivos para satisfacer sus lujos, y el "pobre hombre común" ya no puede soportar esta situación. Los señores son la causa de la cólera divina que se manifiesta en los campesinos amotinados, y éstos son "el mismo Dios que se alza para castigar vuestro furor".

Aconseja a los príncipes que cedan ante la cólera de Dios "para que no salte la chispa y arda toda Alemania". Algunos de los doce artículos de los campesinos son "justos y equitativos", y la autoridad no ha de oponerse a las enseñanzas del Evangelio ni "aprovecharse de los súbditos en beneficio propio" con cargas corporales como la servidumbre y los impuestos. "Ya no son soportables por más tiempo tantas tasas y exacciones" para "derrochar los bienes en vestidos, comilonas, borracheras...".

Lutero reconoce que los príncipes y señores "no tienen ninguna disculpa" por prohibir predicar el Evangelio y por las cargas a que han sometido a los campesinos, pero considera que éstos han tomado el nombre de Dios en vano, que han intervenido con violencia empuñando la espada y enfrentando "a la autoridad instituida por Dios", y que han actuado en contra del derecho divino.

Dirigiéndose a los campesinos, Lutero considera que "el que la autoridad sea mala e injusta no excusa el motín o la rebelión. Castigar la maldad no corresponde a cualquiera sino a la autoridad secular, que lleva la espada". La rebelión de los campesinos va "contra el derecho

cristiano y el Evangelio", y los campesinos actúan en contra del derecho divino. Es verdad que la autoridad obra injustamente "al poner trabas al Evangelio y al imponer cargas", pero es mayor la injusticia cometida por los campesinos pues le arrebatan a la autoridad su poder: son "mucho más ladrones" e intentan "algo peor que lo que ellos han hecho".

Citando a Mateo, Lutero afirma que "no hay que resistir al mal ni a la injusticia", hay que "desear el bien a los que nos ofenden, rezar por los que nos persiguen, amar a nuestros enemigos y devolver bien por mal". En síntesis, "el derecho cristiano consiste en no resistir a la injusticia, en no desenvainar la espada, en no defenderse, en no vengarse, en ofrecer el cuerpo y los bienes para que los robe el que los quiera". "Sufrimiento, sufrimiento, cruz, cruz, es el derecho de los cristianos".

Los campesinos deben soportar las injusticias o de lo contrario abandonar el nombre de cristianos, porque no les corresponde "reclamar derechos ni luchar, sino sufrir la injusticia y soportar el mal". Lutero reconoce que la autoridad "es injusta y comete una injusticia horrible", pero dice a los campesinos: "Si fueseis cristianos, dejaríais de esgrimir los puños y la espada y dejaríais de amenazar; os atendríais al padrenuestro."

En cuanto a los doce artículos, éstos se dirigen a liberar los cuerpos y los bienes. Plantean cuestiones seculares y temporales, mientras que el Evangelio no se preocupa por estas cuestiones, sino que "sitúa la vida exterior sólo en sufrimiento, injusticia, cruz, paciencia y en el menosprecio de los bienes temporales y de la vida". Un verdadero cristiano no debe levantar los puños en contra de la autoridad, aunque sea injusta. Lo más que puede hacerse es abandonar el sitio "y correr tras el Evangelio a otro lugar".

Es claro que Lutero hace una incondicional defensa del poder temporal y condena la rebelión de los campesinos, razón por la cual fue llamado "adulador de príncipes", mencionando en este texto tal situación. La revuelta fue en aumento, y un líder religioso, Thomas Müntzer, se pone a la cabeza de la misma y es aplastado por fuerzas conjuntas de católicos y protestantes. Algunas semanas después del texto anterior, Lutero escribe un duro panfleto: *Contra las bandas ladronas y asesinas de los campesinos*.

Acusa a los campesinos de realizar una "obra diabólica" y a Thomas Müntzer de "archidiablo", "que no hace otra cosa sino robos, asesinatos y derramamiento de sangre". Los revoltosos han cometido "tres horribles pecados contra Dios": juraron fidelidad a la autoridad y ser

súbditos obedientes y se levantaron contra sus señores; provocan la rebelión, roban y saquean; y, finalmente, encubren todos estos horrendos y crueles pecados con el Evangelio.

Estos "malhechores desleales, perjuros, mentirosos y desobedientes" campesinos son merecedores "diez veces de la muerte del cuerpo y el alma". Lutero afirma que "el primero que pueda estrangularlos actúa bien y rectamente", y quien pueda "ha de abatir, degollar o apuñalar al rebelde", "ha de matarlo igual que hay que matar a un perro rabioso".

En las instrucciones que Lutero recomienda a las autoridades afirma que no se opondrá a que se "golpee y castigue a estos campesinos sin ofrecerles previamente justicia ni equidad". Si un príncipe o señor "no castiga con la muerte o con el derramamiento de sangre es culpable de todas las muertes y de todos los males que cometan esos canallas". Además, "es tiempo de la espada y de la cólera y no de la gracia", y estos tiempos son tan extraños "que un príncipe puede ganar el cielo derramando sangre mejor que otros rezando".

La rebelión es intolerable, y "un buen cristiano tendría que sufrir cien muertes antes que comprometerse en el asunto de los campesinos". La exhortación final a los señores de Lutero es harto elocuente: "liberad, salvad, ayudad, tened misericordia de estas pobres gentes. El que pueda, que apuñale, raje, estrangule: y si mueres en esa acción, bienaventurado tú, pues jamás alcanzarás una muerte más dichosa".

Una vez que los campesinos son derrotados, Lutero es considerado el responsable intelectual del sangriento aplastamiento, y escribe en julio de 1525 la *Carta sobre el duro librito contra los campesinos* buscando justificar su postura frente a la rebelión. Se defiende de la acusación de "adulador de príncipes" afirmando que su anterior librito "no dice lo que merecen los señores, sino lo que merecen los campesinos y cómo se les ha de castigar; y con esto no he adulado a nadie"; "tampoco quise apoyar con mis palabras a los furiosos tiranos ni alabar su saña".

Lutero admite que pareciera que enseña que "se derrame sangre sin misericordia alguna" y que el diablo habla a través de él, pero la realidad es que Dios "quiere que el rey sea honrado y los rebeldes aniquilados". Los campesinos no quisieron escuchar, por lo que hubo que "abrirles las orejas con bolas de arcabuz y las cabezas saltaron por los aires". Afirma que "tendría que haber enseñado a tener misericordia

con los campesinos y, sin embargo, enseña que hay que matarlos sin dilación".

Debido a la arrogancia sanguinaria de los campesinos "no hay que tener misericordia alguna" con ellos. Repitiendo su argumento de los dos reinos, reitera que el reino de Dios "es un reino de gracia y misericordia", pero el reino del mundo, en cambio, "es un reino de la ira y de la severidad", cuyo instrumento es la espada, "un signo de la cólera, de la severidad y del castigo". Quien confunda estos dos reinos, como hacen los campesinos, "colocaría la ira en el reino de Dios y la misericordia en el reino del mundo, lo cual sería situar al demonio en el cielo y a Dios en el infierno".

Los campesinos rebeldes son canallas, asesinos sedientos de sangre, malvados, ladrones, arrogantes, desleales, perjuros, desobedientes y "blasfemos contra Dios y no hay ninguno entre ellos que no haya merecido la muerte diez veces sin ninguna misericordia". La ira y la severidad de la espada "son tan necesarias en el pueblo como la comida y la bebida". "El burro pide palos y el pueblo quiere que se le gobierne con fuerza".

Su librito no fue escrito en contra de los delincuentes ordinarios sino contra los campesinos rebeldes, pues "un asesino u otro malhechor deja subsistir la cabeza y la autoridad, sólo ataca a sus miembros o a sus bienes; incluso teme a la autoridad". Por el contrario, el rebelde ataca a la cabeza misma y "su delito no puede compararse con el del asesino", ya que los otros crímenes son actos individuales, mientras que "la rebelión es el diluvio de todos los crímenes", razón por la cual "la rebelión no merece ningún juicio ni gracia" y "no hay otra cosa que hacer sino degollar cuanto antes al rebelde y darle su merecido. Un asesino no hace ni merece un mal semejante".

En un escrito de 1526*, Si los hombres de armas también pueden estar en gracia*, Lutero analiza la compatibilidad del oficio de la guerra con la condición cristiana y trata directamente el tema de la resistencia a la autoridad. El oficio de la guerra es en sí mismo "un oficio justo y divino", y la fe cristiana permite que el hombre de armas "haga la guerra, estrangule y hiera, saquee e incendie", pues sirve para castigar a los malos y los injustos. La mano que lleva la espada es la mano de Dios, "y no es el hombre sino Dios quien ahorca, tortura en la rueda, decapita, estrangula y guerrea".

El oficio de la guerra es "en sí mismo divino y tan necesario y provechoso para el mundo como el comer o el beber". Los cristianos

están sometidos a la autoridad secular y le deben obediencia, y "si la autoridad secular los requiere para la lucha, tienen que combatir por obediencia, no como cristianos, sino como miembros y súbditos obedientes en cuanto al cuerpo y a los bienes temporales".

Nadie debe luchar ni combatir contra su superior, pues a la autoridad se le debe obediencia, honor y temor, y "es mejor que los tiranos le hagan cien injusticias a que el pueblo le haga una sola a los tiranos. Si hay que sufrir injusticia, es de preferir sufrirla de la autoridad a que la autoridad la sufra de sus súbditos". Aunque la autoridad sea mala, aunque gobierne un canalla, no lo hace por su maldad, "sino por causa de los pecados del pueblo", y el pueblo no ve sus propios pecados. Eso es lo que les ha sucedido a los campesinos: "querían castigar los pecados de la autoridad, como si ellos fueran completamente puros e inocentes". Los rebeldes son "ladrones de Dios" y "el subordinado no ha de levantarse contra su superior", pues "los que se oponen a la autoridad se oponen al orden de Dios", ya que la autoridad es "una señal y signo externo de su voluntad".

En síntesis, Lutero no encuentra ninguna justificación para ofrecer resistencia a la autoridad. Esto es claro en su actitud con los campesinos. Superado el problema de las rebeliones, surgen ahora problemas entre los gobernantes luteranos y los gobernantes católicos con el Emperador a la cabeza. Lutero es consultado sobre la cuestión de la resistencia al Emperador. A fines de 1529 sigue manteniendo sus tesis anteriores: no se puede derramar sangre por el Evangelio, ya que éste manda a sufrir por su causa y la condición del cristiano es inseparable de la cruz. A principios de 1530 reitera la no resistencia activa de los cristianos.

Muy pronto cambia de actitud, aunque en 1531 sigue afirmando que si alguien es atacado por el Emperador por causa de su fe, no le queda más remedio que sufrir, la tesis de siempre de Lutero. Agrega que lo que no debe hacer un cristiano protestante es seguir al Emperador en una guerra contra los cristianos protestantes. Solamente en este caso está liberado del deber de obediencia al Emperador. Si alguien es atacado por causa de su fe y se defiende tampoco hay que censurarlo o tacharlo de rebelde, pues se trata de un caso de legítima defensa.

Lutero argumenta poco después que el Emperador es un soldado del Papa, y si es lícito resistir al Papa, también lo será hacerlo con su enviado. El Papa no es ninguna autoridad, sino un monstruo que se opone a Dios, un hombre del pecado e hijo de la perdición: es una bestia dañina que todo lo destruye. Y si el Papa promoviese una guerra hay

que resistirle como a un monstruo, tanto a él como a los príncipes, reyes o incluso al Emperador. Solamente las autoridades seculares derivan sus poderes de Dios, mientras que el poder del Papa es el resultado de maquinaciones humanas y del Anticristo.

En conclusión, puede afirmarse que en un comienzo Lutero había insistido en que la autoridad secular debía recurrir a la fuerza en contra del Papa, pero sostuvo también con vehemencia que no se debía resistir por ningún motivo a los gobernantes seculares: se podía exterminar a un rebelde, pero no a un tirano. Finalmente, Lutero –que había aconsejado no resistir al Emperador- aprueba en 1531 la resistencia al mismo pues lo identifica con los romanistas.

Observaciones finales

Consecuencias

La Reforma es considerada como uno de los momentos fundamentales de la historia moderna, pues confirma una actitud más libre de las conciencias a partir del movimiento de fuerzas que condujeron a la disgregación del feudalismo. El movimiento propugnado por Lutero debe ser entendido como un intento de acercamiento del hombre al Creador, y al mismo tiempo como una revisión, reinterpretación y crítica profunda de la teología medieval de acuerdo a las exigencias de los nuevos tiempos.

Debemos tener en cuenta que Lutero no fue un pensador político sino un teólogo que quiso despolitizar a la religión, y es desde esta perspectiva que hay que inscribir su obra para comprender las implicancias atinentes a nuestro tema. Su tesis de la justificación por la fe se convierte en el principal fundamento de la teología luterana y en la base de todo su pensamiento, incluido el social y el político.

Lutero finaliza en primer lugar con la idea medieval de una cristiandad unida con su consiguiente ordenamiento jerárquico. En segundo lugar, separa tajantemente lo político de lo religioso. Y finalmente, al negar toda posibilidad de resistencia activa a la espada temporal, sienta las bases del absolutismo político pues refuerza el poder de la autoridad estatal.

En la historia de la teoría política, la importancia de Lutero radica no solamente en su ataque contra la teología política, disolviendo la alianza entre pensamiento religioso y pensamiento político, sino además

en la elaboración de un importante conjunto de ideas sobre la autoridad, la obediencia y el orden, dando lugar a tres tipos principales de pensamiento político: luteranismo, calvinismo y radicalismo de las sectas, especialmente la anabaptista.

Subrayó la necesidad de mantener la separación de las autoridades espirituales y seculares, porque el Estado es una autoridad que ejerce el poder al que atañe exclusivamente el orden temporal, mientras que la Iglesia es la comunión o el sacerdocio de todos los creyentes que responden al evangelio del amor de Dios. Los cristianos movidos por el amor deben participar en el orden social, reformarlo y mejorarlo para el bien de la humanidad, dándole así un valor positivo al Estado como un instrumento del amor de Dios. Instó a los hombres a que estuvieran agradecidos a él y a que lo apoyaran.

El protestantismo quebró el poder de la institución eclesiástica mediante la ruptura del dominio único y universal de la Iglesia, liberando al Estado de toda subordinación a la jerarquía religiosa, lo cual implicó una autonomía que no era necesariamente la idea moderna del Estado pero que indudablemente implicó un incremento de su soberanía y autarquía. El gran debate teórico del Medioevo por el protagonismo del *regnum* y el *sacerdotium* llega a su fin: es el poder secular el que se hace cargo.

La Reforma confirió a los Estados en los que se implantó el control sobre áreas tan significativas como la asistencia social, la enseñanza y la atención pastoral, y transfirió al poder civil los recursos económicos que el clero se atribuía para cumplir estas misiones sociales. Además, el poder y las riquezas perdidas por algunos nobles y por la jerarquía católica pasaron a manos de la burguesía y los monarcas protestantes.

Al transformar al sacerdote medieval, cuya autoridad surgía de una tradición de siglos, en un ministro que exponía y explicaba la Palabra de Dios y cuyo cargo derivaba del consentimiento de sus pares, y al luchar a favor de una fe sencilla sin las complicaciones y las sutilezas de los teólogos, Lutero afirmaba tanto el derecho como la capacidad de la congregación religiosa para juzgar las enseñanzas. Esto tuvo vastas implicaciones en el pensamiento político, sin olvidar que la organización de la iglesia de Calvino se inspiraba en modelos democráticos e incorporó ideas de gobierno representativo.

La vertiente calvinista del protestantismo desarrolló la idea democrática en lo religioso, pero no porque fuese democrática en el sentido moderno del término (no lo era, ya que ignoraba por completo la

libertad de conciencia, y más aún, la rechazaba en calidad de escepticismo ateo), sino por su funcionamiento interno en aspectos puramente espirituales. La proyección del ámbito religioso en el plano secular posibilitó el desarrollo del sentido de responsabilidad individual y colectiva, la afirmación posterior de derechos individuales, y el surgimiento de las doctrinas y prácticas democráticas.

El protestantismo es considerado como uno de los progenitores de la cultura moderna, ya que lucha en contra de la cultura eclesiástica con una autonomía cuya consecuencia es el individualismo. Con la Reforma surge el individualismo religioso, formulado conscientemente como principio y desvinculándose de un instituto jerárquico universal. Representa la religiosidad que corresponde a la cultura individualista moderna.

La traducción de la Biblia dotó a los alemanes de un idioma renovado, unificador de las variedades anteriores, creando una obra única por su precisión expresiva, su riqueza y eficacia lingüística. Esta Biblia vernácula se tornó un decisivo agente de alfabetización, estimulando la educación popular con la creación de nuevas escuelas por parte de protestantes, y contribuyendo notablemente al desarrollo de la conciencia nacional.

A medida que progresaba la difusión del protestantismo, muchas entidades políticas europeas elegían formas específicas de cristiandad como su religión oficial. Esta división de la Iglesia hizo que el catolicismo pierda un gran número de fieles y origina una serie de conflictos religiosos y políticos que continúan hasta nuestros días como en Irlanda.

El luteranismo favorece políticamente al absolutismo y es en esencia conservador, ya que fomenta la resignación ante las injusticias del mundo y considera que las desigualdades sociales y los poderes autoritarios son voluntad de Dios.

Interpretaciones

Las interpretaciones sobre la Reforma son innumerables, disímiles y contradictorias, y los libros escritos sobre Lutero son varios miles. Existen debates y controversias acerca de las causas y las consecuencias de la Reforma, la personalidad de Lutero, la relación entre el protestantismo y el capitalismo, y cuestiones teológicas de todo tipo. Enumeramos algunas interpretaciones para mostrar la riqueza de la

polémica y ver cómo ante el mismo hecho histórico-político pueden realizarse diferentes análisis y explicaciones.

La explicación más tradicional es que la Reforma estalló por los abusos de la Iglesia de Roma, tema que se remonta al mismo Lutero, quien regresa desengañado de su visita a Roma en 1510-11, la "falsa ciudad santa", y que pocos años después se rebela por el escándalo de las indulgencias. Muchos historiadores y teólogos protestantes, sin descuidar las causas políticas, consideran que la reforma de Lutero fue una reacción ante la corrupción de la Iglesia y la decadencia del clero. Debido a que la explicación moral resultaba insuficiente, otros interpretaron que Lutero realizó una rebelión teológica frente a la crisis religiosa de su época.

Los autores católicos han insistido en las razones personales y políticas de Lutero y la Reforma, relacionadas con la intimidad del autor y la avidez de los príncipes alemanes. Para otros, la Reforma no fue más que la consecuencia del trastorno de las condiciones económicas y sociales, o el simple desenlace de una especie de cadena de herejías.

Muchos pensadores subrayaron el aspecto medieval de las concepciones religiosas e intelectuales del reformador, llegando algunos a la conclusión de que Lutero había sido el restaurador de una teología medieval agustiniana y paulina y no el creador de una nueva concepción religiosa: por lo tanto, su perspectiva –incluso la política- estaba más ligada a la Edad Media. En opinión de Troeltsch, el protestantismo fue la forma de cristianismo que correspondía a las necesidades intelectuales del siglo XVI, pese a que la cultura de los hombres de la época era todavía ampliamente medieval. La Reforma contenía los gérmenes de la emancipación posterior que se daría recién en el siglo XVIII, y la reforma de Lutero, pese a que él era también un medieval, contenía un potencial de modernización relacionado con la ruptura de la unidad de la fe cristiana.

Otras interpretaciones ven en el mensaje de Lutero una novedad verdaderamente revolucionaria, pues estableció nuevas relaciones entre el hombre y Dios y entre la autoridad secular y la espiritual. En lo teológico, si bien partió de San Pablo y de San Agustín los superó ampliamente, siendo un verdadero innovador. Los que vinculan a Lutero con la modernidad lo consideran como un precursor de la libertad, un defensor del individualismo y un luchador contra la tradición. Actualmente todos, protestantes y católicos, coinciden en que Lutero fue un gran pensador y teólogo con una poderosa inteligencia, aunque no

haya expuesto sus doctrinas con la claridad y el rigor de Santo Tomás o Calvino.

Desde otra perspectiva, Hegel escribió que gracias a la Reforma la religión y el Estado se encontraban en armonía, produciéndose la verdadera reconciliación del mundo con la religión. El principio de la libertad está encarnado en la Reforma, ya que su contenido esencial es que el hombre se determina por sí mismo a ser libre. Las leyes y el Estado no serían otra cosa que la realización exterior de la religión en la realidad.

Existe también un debate acerca de la relación entre el capitalismo y el protestantismo, considerado por algunos como un factor de progreso económico, mientras que el catolicismo sería un factor de estancamiento. El protestantismo sería responsable de un estado de ánimo que se opone a la mentalidad tradicional y medieval. Se han invocado muchos argumentos en cuanto al surgimiento del espíritu capitalista, especialmente en el protestantismo de tinte calvinista, que aceptaba el préstamo con intereses rechazado por la Iglesia católica y por el mismo Lutero, lo cual habría contribuido al auge del capitalismo en los países protestantes.

Max Weber, en su clásica obra *La ética protestante y el espíritu del capitalismo,* ha extendido la idea de que el espíritu capitalista deriva del protestantismo, invirtiendo la teoría de Marx. La noción protestante de "vocación" fue utilizada por Lutero, pero influido por las doctrinas escolásticas, fue muy hostil al comercio. Por el contrario, en los medios calvinistas la "vocación" incluía a todas las actividades lucrativas. De acuerdo a Weber, la moral calvinista deriva del dogma de la predestinación, por la cual el elegido vive sólo para la gloria de Dios poniendo ardor en el trabajo y siendo el éxito en los negocios una señal enviada por Dios para indicarle que es uno de los salvados. Las ganancias se convierten en un fin en sí, pero no para gozar de los placeres del mundo sino para acumular riquezas frugalmente. La moral calvinista desprecia a los pobres y mendigos, pero generaría un dinamismo y progreso en el cual cada uno puede desarrollar hasta el máximo sus capacidades.

Los nacionalistas, en la época del pangermanismo, identificaron la Reforma luterana con el despertar del alma alemana. Para Vicens Vivens la Reforma protestante, además de no ser un movimiento moderno, pues "tuvo mucho de medievalista, y Lutero fue un dogmatizante en la recta tradición de la escolástica", "echó las bases del nacionalismo xenófobo y del despotismo principesco" haciendo surgir de allí el "principio del

todopoderoso Estado moderno, dueño de los resortes políticos y de la intimidad de las conciencias".

Siguiendo esta línea de pensamiento político, el teólogo protestante Karl Barth consideraba que el pueblo alemán sufrió del "error de Martín Lutero sobre la relación entre la ley y el Evangelio, entre el poder y el orden temporal y espiritual", y que el hitlerismo fue el "sueño maligno de un germano pagano que se cristianizó primero de manera luterana".

Un intelectual francés, Henri Tincq, afirmaba en *Le Monde* que "aunque una hagiografía caricaturesca haya convertido a Lutero en el padre de las libertades modernas -¿no justificó, acaso, la atroz represión de los campesinos y avaló la moral de su época sobre los judíos, las mujeres y los humildes?". Su sed de libertad evangélica se contradice con su postura frente al Estado establecido, sometiéndose a los príncipes alemanes, a los nacional-socialistas o a los *apparatchiks* comunistas.

La conclusión general de algunos estudiosos que se ocuparon del desarrollo histórico, de la organización y del pensamiento luterano, es que la tendencia de Lutero a minimizar la significación espiritual del poder político favorecía el apoyo de la Iglesia luterana al monopolio de todo tipo de poder temporal por parte de los nacientes Estados nacionales, así como la aceptación indiscriminada de la autoridad política en sus formas más negativas y represivas. Por eso afirma Sheldon Wolin, refiriéndose a Lutero, que "en asuntos políticos, los hombres debían obedecer sin discutir".

Desde una concepción marxista se considera que la guerra de los campesinos de 1524-25 fue el acontecimiento clave de la Reforma, relegando los problemas religiosos a un segundo plano. Consecuentemente es Thomas Müntzer, y no Lutero, el protagonista principal. Desde una perspectiva radical-democrática de mediados del siglo XIX, la guerra de los aldeanos fue un movimiento de liberación política, el primer ensayo importante de una revolución democrática en Europa, insertándose en el marco de la era de la revolución burguesa que llega hasta 1789.

Engels enlaza esta perspectiva en *La guerra alemana de los campesinos* (1850) aplicando el tema de la lucha de clases del materialismo histórico, y la Reforma aparece como la primera etapa de la revolución burguesa contra el sistema feudal. En 1892 Engels escribe acerca de "tres grandes batallas decisivas" en las que "culminaba la gran

lucha de la burguesía europea contra el feudalismo". "La primera fue la que llamamos la Reforma protestante alemana. Al grito de rebelión de Lutero contra la Iglesia, respondieron dos insurrecciones políticas: primero la de la nobleza baja, acaudillada por Franz von Sickingen en 1523, y luego la gran guerra campesina en 1525".

El problema que se le presentaba a Engels era que los protagonistas de la primera revolución burguesa no eran burgueses, sino aldeanos y parientes de los *Ritter* (baja nobleza alemana). El fracaso de la guerra de los campesinos es explicado por la falta de una conciencia revolucionaria necesaria para llevar a cabo su misión histórica. El primer problema era entonces cómo podía darse una revolución burguesa sin burguesía, y el segundo, si existía una burguesía incipiente, cuál fue el motivo de su actitud pasiva durante la primera fase de la revolución burguesa. El dilema era el siguiente: ¿revolución burguesa sin burguesía o con una burguesía que no había desempeñado el papel que le correspondía?

Desde esta perspectiva no existió un movimiento espiritual o religioso, sino que fue simplemente la manifestación de los conflictos económicos y sociales de la época. El catolicismo se reduce a una ideología reaccionaria de la aristocracia feudal. El protestantismo ortodoxo (luteranismo, zwinglianismo y calvinismo) aparece como la reacción ideológica de la burguesía, y Lutero como el primer representante ideológico de las nuevas clases. De revolucionario rebelde en contra del papado se convierte, por su condena de la sublevación de los campesinos, en un reaccionario vasallo de la autoridad temporal.

Lutero fue descripto por el marxismo ortodoxo como un "reformador burgués" y Müntzer fue calificado por Engels como un "protocomunista", cuya ideología había dado expresión a las aspiraciones de las masas oprimidas. Como el gran jefe de la guerra de los campesinos y revolucionario social "ateo" que intentaba fundar una sociedad sin clases mucho antes de que la dialéctica histórica lo permitiese, Müntzer fue un precursor muy anticipado a su época. Ello explica su inevitable fracaso, aunque fue el verdadero héroe del siglo XVI.

Desde la perspectiva marxista engelsiana la Reforma fue el resultado de una revolución social, y la teología de Lutero y los restantes reformadores sólo fue el reflejo ideológico de estas transformaciones de las bases materiales en la transición del feudalismo al capitalismo. Desde perspectivas no marxistas está fuera de duda el origen religioso de la Reforma, aunque hay varias interpretaciones que van desde la

personalidad íntima de Lutero hasta el hincapié en la importancia del sentimiento religioso colectivo.

Algunos historiadores católicos han insistido en los trastornos nerviosos y psíquicos de Lutero, habiendo abandonado la anterior tesis de su corrupción moral. Se lo ha considerado como un caso patológico muy complejo. La interpretación psicoanalítica toma elementos –tales como una herencia alcohólica, amor anormal por su madre, educación en un clima de temor, tendencia a la melancolía, obsesiones sexuales- que explican el rechazo de Lutero del valor de las buenas obras, y se lo ha llegado a calificar de "maníaco depresivo". Estas interpretaciones han suscitado numerosas críticas puesto que se apoyan en hechos insuficientemente comprobados, y no han sido aceptados por los historiadores. Erikson considera que una interpretación meramente psicológica es no entender la cuestión de la Reforma en toda su extensión. **c**

Bibliografía

Los seis textos de Martín Lutero utilizados en el presente trabajo son: "A la nobleza cristiana de la nación alemana acerca de la reforma de la condición cristiana" (1520); "Sobre la autoridad secular: hasta dónde se le debe obediencia" (1523); "Exhortación a la paz en contestación a los doce artículos del campesinado de Suabia" (1525); "Contra las bandas ladronas y asesinas de los campesinos" (1525); "Carta sobre el duro librito contra los campesinos" (1525); "Si los hombres de armas también pueden estar en gracia" (1526). Evitamos engorrosas citas en estos breves textos de Lutero que pueden encontrarse en la siguiente recopilación:

Lutero, Martín 1986 *Escritos políticos* (Madrid: Tecnos).

Barth, Karl 1941 *This Christian Cause* (New York: Macmillan).

Delumeau, Jean 1985 *La reforma* (Barcelona: Labor).

Elyon, G. R. 1963 *Reformation Europe 1517-1559* (New York: Harper & Row).

Erikson, Erik H. 1958 *Young Man Luther* (New York: Norton).

Hegel, G.W. F. 1980 *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* (Madrid: Alianza).

Leonard, Emile G. 1967 *Historia del protestantismo* (México: Diana).

Martin, Alfred Von 1946 *Sociología del Renacimiento* (México: Fondo de Cultura Económica).

Marx, C. y Engels, F. 1974 *Obras escogidas* (Moscú: Progreso).

Skinner, Quetin 1986 *Los fundamentos del pensamiento político moderno* (México: Fondo de Cultura Económica) Tomo II, "La Reforma".

Tincq, Henri: "Martín Lutero: ¿monje blanco o monje negro?" en *Clarín*, sección "Cultura y nación", 4 de abril de 1996.

Troeltsch, E. 1951 *El protestantismo y el mundo moderno* (México: Fondo de Cultura Económica).

Vallespin, Fernando (comp.) 1990 *Historia de la teoría política* (Madrid: Alianza) Tomo II, pp. 171-208.

Vicenc Vives, J. 1981 *Historia general moderna* (Barcelona: Vicens-Vives).

Weber, Max 1993 (1969) *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (Barcelona: Ediciones Península).

Wolin, Sheldon S. 1973 *Política y perspectiva. Continuidad y cambio en el pensamiento político occidental* (Buenos Aires: Amorrortu).

CAPÍTULO VII

La isla de los Santos

A. L. Morton
B.

El perspicaz Tomás Moro se decidió por algo totalmente diferente ya que, dándose cuenta de que la mayor parte de las Repúblicas estaban corrompidas por deplorables costumbres y que los Estados eran simples empresas de piratería, engendrados por la violencia y el asesinato y mantenidos por las maniobras y los crímenes de unos pocos, dándose asimismo cuenta de que, en los más importantes reinos en plena prosperidad, no existía una igualdad económica ni una sana distribución de bienes entre los ciudadanos. Tomás Moro habla llegado, pues, a la conclusión, en sus meditaciones, de que debía elaborar un plan ideal de República o Estado a la que llamarla Utopía.

Thomas Nashe, El *Viajero Desafortunado, 1594.*

1. Moro el humanista

Dos siglos separan el País *de Cucaña* de la *Utopía* de Moro y en este intervalo se ha producido una gran transformación. Entre el campesinado, se ha producido un rápido proceso de transformación y la economía feudal de subsistencia de la Edad Media ha dejado paso a una economía moderna basada en la producción de bienes de mercado. En el siglo XIV, como reinos tenido ocasión de observar, la esclavitud habla experimentado importantes modificaciones: en el siglo XV habla prácticamente desaparecido y el siervo se habla convertido en campesino libre. Sería falso hacerse ilusiones acerca de esta época,

pero por algo ha sido descrita como edad de oro. Sin embargo, por la naturaleza misma de las cosas, una situación de este tipo había de ser necesariamente especial y transitoria y si Inglaterra llegó a ser "alegre", esta alegría fue de corta duración. La desaparición de la comuna campesina medieval emancipó al siervo pero, al mismo tiempo, destruyó la base de su seguridad; librándole de sus ataduras con la tierra se crearon las condiciones de su desarraigo.

La creación de un campesinado libre implica el desarrollo de una economía basada en la producción de artículos de primera necesidad, lo que a su vez presupone la creación de un nuevo tipo de propietario agrícola, cuyo poder no descanse en el gran número de siervos sino en el beneficio que obtenga de sus tierras. En Inglaterra esta evolución fue muy marcada ya que Inglaterra era la principal productora de lana y la lana era, más que cualquier otro producto, fácilmente susceptible de entrar en una economía de mercado. Además, el comercio de la lana, con la política de cotos que entrañaba, no era más que el ejemplo más claro de una tendencia general; así cuando Moro escribía:

> "Vuestros corderos, antaño tan dulces y sumisos, de tan modesto apetito, se han hecho ahora, según parece, tan golosos y salvajes, que comen y se tragan enteros incluso a hombres"

Sólo trataba de describir, en términos particulares, una evolución general; la substitución de una agricultura de subsistencia por una agricultura de producción de productos vendibles y el desarrollo de relaciones puramente económicas entre las diferentes clases que viven en la tierra.

Esta evolución, unida al desarrollo paralelo del capital comercial y de la industria urbana que, aunque sigue siendo artesanal, satisfacía cada vez más el mercado nacional e incluso internacional, originó el nacimiento de una nueva clase, el proletariado. Y, como Moro fue uno de los primeros en observar, este nacimiento tiene lugar entre los más crueles dolores y la confusión más total. El número de campesinos expulsados de sus tierras, de servidores y demás parásitos de la vieja nobleza despedidos ahora que empezaba la lucha por la soberanía feudal, resultaba superior a su posible absorción por parte de la industria. Esto era una consecuencia inevitable del hecho de que el capitalismo inglés había empezado a desarrollarse sólo a través de la agricultura y el comercio, mientras que la industria siguió durante bastante tiempo relegada a una escala minúscula y sobre bases individuales. En uno de los fragmentos más célebres de su Utopía Moro describe los sufrimientos de esta nueva clase de desheredados:

> "Por consiguiente, que uno de esos codiciosos e insaciables avaros, verdadera plaga de su país, cerque y delimite vatios centenares de acres de terreno, con vallas o empalizadas, y ya tenemos a los campesinos expulsados de sus tierras; y ya sea con engaños, fraude u opresión violenta se les pone en la puerta... de una forma o de otra, y muy a su pesar, deben marcharse, pobres, inocentes, miserables, hombres, mujeres, maridos, esposas, huérfanos, viudas, madres desconsoladas, con sus pequeñuelos en brazos... caminan lentamente, lejos de sus hogares queridos, no hallan sitio donde descansar... Y cuando ya han vagado por todas partes y no les queda dinero, no tienen más remedio que robar y hacerse merecedores de la horca, o bien ponerse a pedir limosna".

El comienzo del siglo XVI fue una época verdaderamente maldita; política de cotos, extensión del paro, mendicidad, elevación de los precios, bajos salarios, leyes duramente represivas contra los explotados, continuas guerras entre Estados, producidas por la caída de la sociedad feudal, corrupción, que si no era mayor que en otras épocas si encontraba ocasiones más favorables. Todo esto producía una sensación cada vez más extendida de confusión y desesperación. Todos los valores antes indiscutibles se ponían en tela de juicio: el mundo feudal, estático, autónomo, en que el señor reinaba en su castillo y el Papa reinaba en Roma sobre una Iglesia universal y única, este mundo desaparecía y no surgía nada que pudiera substituirlo. Sin embargo, todo este sufrimiento, toda esta incertidumbre, aunque reales, eran signos de crecimiento más que de decadencia, pese a que, como es natural en una época de transición rápida, fue la decadencia y no el crecimiento lo primero en manifestarse. Como trasfondo de esta miseria, y también como una especie de contrapunto, nacía la nueva clase mercantil fuerte y confiada, que trazaba el mapa del universo y se lo repartía; grandes ciudades, nuevas industrias surgían, y a fin de hacer realizable todo esto se creaban nuevos Estados poderosos, con dinastías como las de los Tudor que hablan arrebatado el poder a las viejas casas feudales, e instauraban un absolutismo que no carecía totalmente de bases populares, a pesar de su carácter opresor, puesto que significaba el orden, la organización nacional y no local, la estabilidad interior, soluciones sólidas e importantes sin las cuales la situación de la burguesía no hubiera podido consolidarse.

Esta era la situación durante la juventud de Tomás Moro: un mundo de esperanza y desesperanza, de conflictos y contrastes, de riquezas desmesuradas y de creciente miseria, de idealismo y de corrupción, de declive de las sociedades locales e internacionales en beneficio de los nacionalismos que habrían de suministrar a la burguesía

el marco de su desarrollo. El mismo Moro pertenecía a un medio que acogía fervorosamente el nuevo orden, a esa clase de ricos comerciantes de Londres que fueron los principales defensores de la monarquía Tudor. Su padre era un importante hombre de leyes, juez más tarde, uno de esos altos funcionarios que cada vez con más frecuencia se reclutaban entre la alta burguesía. Moro fue educado en casa del Arzobispo Morton, Primer Ministro de Enrique VII, y, muy a su pesar, pues le hubiera gustado ser profesor, fue también jurista. Muy pronto fue elegido miembro del Parlamento y en numerosas ocasiones habló en nombre de los habitantes de Londres. Más adelante tuvo que ocuparse de diversos asuntos de Estado hasta que por último, como más adelante veremos, pasó al servicio de la Corona, en contra de su voluntad, y con trágicas consecuencias. En 1529 fue nombrado Lord Canciller; desempeñó su función con gran eficacia, pero cada vez con más desgana hasta su dimisión en 1532, debida a su desacuerdo con la política eclesiástica de Enrique VIII. Poco después fue encarcelado en la Torre de Londres y, en julio de 1535, acusado de traición y decapitado. Más adelante, cuando examinemos las ideas expresadas en la Utopía, discutiremos más detalladamente algunos elementos de su carrera, limitándonos ahora a examinar brevemente su carácter y su formación intelectual.

El retrato más completo y más intimo de Moro es probablemente el que nos ofrece su amigo Erasmo en una carta a Hutten. Erasmo habla de "su admirable y amistosa alegría, que un tenue matiz de ironía viene a amargar", de la sencillez de sus gustos, de su calidad en la amistad, de su amor a la familia. Esta es la impresión que ofrecía Moro a todos los que le conocieron, e incluso ahora resulta difícil leer sus obras o las de sus biógrafos sin llegar a esa misma sensación de extraordinaria intimidad que muy pocos personajes históricos producen en nosotros. Admiramos al hombre por su valor y por su honradez, por esa sencillez que tan bien hermanaba con la ciencia y la eficacia en el trabajo. Moro, como Swift, pero por motivos muy diferentes, es uno de esos personajes en torno a los cuales nace una leyenda: toda una serie de anécdotas que pueden ser falsas, pero que son útiles, ya que corresponden a una brillante personalidad que a todos impresiona. Y, sin embargo, detrás de todo esto, se adivina un no se qué de ensimismamiento, un desprecio quizá de la vida cotidiana, que se manifiesta sobre todo en la forma condescendiente en que Moro trata a sus esposas. No debemos olvidar que Moro se sentía fuertemente atraído por la vida de los Cartujos. Es fácil darse cuenta de que, aunque muy capaz de ser un agradable compañero, tanto dispuesto a discutir de filosofía como a gastar una broma, esto constitula sólo una faceta de su personalidad. En su interior existía el conflicto típico entre lo antiguo y lo nuevo, entre el- humanista y

el asceta medieval, lo que le hace escribir sobre las órdenes de frailes casados y célibes:

> "los habitantes de Utopía consideran a los primeros sabios, pero a los segundos santos".

Sería quizá más exacto decir que el mismo Humanismo, en Inglaterra especialmente, constituía el escenario de dicho conflicto. El Humanismo, aunque doctrina nueva y creencia de una nueva clase histórica, procedía, sin embargo, del pensamiento dogmático y escolástico de la Edad Media; llevaba en su seno los elementos de su rebeldía. De tal forma que no es raro hallar reunidos en la misma personalidad tanto el pensamiento escéptico y pagano del Renacimiento como el espíritu dogmático y puritano de la Reforma. Esto mismo ocurre en Italia, aunque allí el Humanismo se manifestó primero y más sólidamente. El Humanismo reflejaba el optimismo sin limites de una nueva clase que veía como el mundo se desvanecía a sus pies. Rechazaba el dogma del pecado original y la convicción de que Satanás es el dueño del mundo, substituyéndolo por el dogma según el cual nada puede impedir tanto al hombre como al mundo el progresar continuamente, a no ser las causas exteriores:

> "En esta época aparece una nueva actitud que podríamos definir mis o menos como una aceptación de la vida, por oposición a la renuncia. De ahí viene ese interés nuevo que se despierta por el hombre y su situación en el mundo, así como el creciente interés por el carácter y la personalidad del hombre".

(T - E. Hulme, Speculations, Londres, 1924, p. 25).

Esta nueva actitud fue no sólo el resultado de la aparición de una nueva clase progresista sino también de una nueva concepción de la historia. Hasta este momento los hombres hablan vivido en la sombra del pasado. Volvían sus ojos, desde lo más profundo de su miseria feudal, a los esplendores males o imaginarios de la antigüedad, verdadera Edad de Oro. Pero hacia finales del siglo XV podría decirse que la civilización ha alcanzado e incluso superado el nivel que habla conseguido el mundo grecorromano. Por consiguiente, en vez de volverse hacia un pasado más bello que el presente, resultaba posible predecir un futuro mejor todavía. Este alba de la civilización modificó toda la perspectiva del hombre:

> "Era evidente que a medida que se afirmaban la prosperidad y estabilidad de la civilización, cada vez se hacia

menos neta la distinción entre natural y sobrenatural. Las doctrinas de la "gracia" y el "pecado original" habían podido nacer, como ya hemos visto, de la desesperación que acompaña a la desintegración del mundo antiguo, pero, a medida que la vida se va haciendo más segura, el hombre se preocupa cada vez menos del otro mundo".

(Basil Willey, *The Seventeenth Century Background, p. 33).*

La felicidad futura sólo se alcanzaría a través de la destrucción de todos los obstáculos artificiales o externos: es decir, a través del ejercicio de la razón, lo que significaba, en realidad, la adopción por parte de los príncipes y hombres de Estado de los puntos de vista humanistas.

"Pues mientras que vuestro Platón -escribía Moro- jura que la República alcanzará de esta forma la perfecta felicidad, ya sea que los filósofos lleguen a ser reyes o los reyes se entreguen al estudio de la filosofía, ¿qué grado de felicidad, pregunto yo, será capaz de alcanzar nuestra Comunidad si los filósofos empiezan a prodigar a los reyes sus sabios consejos?"

Así, aunque el pueblo no desempeñe ningún papel en esta transformación del mundo, el humanismo en todo su esplendor, en las manos de un hombre como Moro, volvía sus ojos más allá del futuro inmediato y de los mezquinos intereses de clase de la burguesía, hacia la felicidad del hombre en general.

Por consiguiente de nuevo se manifestaba la contradicción interna y el conflicto. El Humanismo no podía ignorar la miseria creciente, as! como tampoco el progreso, y los humanistas reaccionaron individualmente bien a través de una especie de paganismo superficial y hedonista o bien a través de una crisis de conciencia moral y un deseo de reforma social y religiosa. Este último aspecto es el que domina en países como Inglaterra y en la Europa del Norte, donde el humanismo no llegó nunca a cuajar plenamente, sino que permaneció, limitado a un grupo de intelectuales, bajo la forma de una influencia difusa y generalizada que, por su parte, contribuyó a la Revolución del siglo XVI. Y Colet, que fue el más firme representante del Humanismo en Inglaterra, lo había estudiado en Italia, en su forma más cristiana, en la época de hombres como Savonarola y Pico de la Mirandola.

Liberados hasta cierto punto del absolutismo teológico de la escolástica, los humanistas sentían la necesidad de una nueva escala de valores absolutos. Estos valores los hallaron, en parte, en un cristianismo

más racional, pero, sobre todo, en las obras de Platón y de los neoplatónicos. La filosofía griega les llegó intacta gracias al estudio de los textos originales en vez de los imperfectos resúmenes en latín que se habían venido utilizando a lo largo de toda la Edad Media. Platón, más que ningún otro, con sus teorías de la verdad ideal, de la belleza y la justicia, discernibles a través de la razón, y a las que los hombres y sus instituciones -templos, estados, ciudades, universidades- podían conformarse, Platón, repito, atraía irresistiblemente a unos hombres que veían en la historia no un progreso hacia nuevas formas de sociedad sino hacia su verdadera forma de sociedad. La vida urbana, en los siglos *XV y XVI,* ofrecía un parecido superficial con la de las ciudades-estado de la Grecia antigua, lo cual permitía trazar todo tipo de paralelismos, algunos de los cuales podían ser útiles y otros, al menos desde los actuales puntos de vista, fantásticos. La *República* de Platón había sido conocida, por así decir, a lo largo de toda la Edad Media, y era inevitable que sirviera de punto de partida a todo proyecto de República modelo**.**

Este tipo de República ofrecía un carácter totalmente estático. Platón creía que era necesario prever una ciudad dotada de una comarca lo bastante amplia, con una población cuya cifra se fijara de una vez para siempre, conferirle una constitución perfecta desde todos los puntos de vista, que regulara las relaciones entre las clases, la naturaleza y extensión de las industrias, el tipo y duración de los estudios oportunos para las diferentes clases, la religión más adecuada para proteger la estabilidad social. La piedra angular era la justicia, es decir, la subordinación de las clases, la aceptación de sus derechos y deberes respectivos. Este tipo de Estado suponía, una vez establecido, el permanecer por siempre inalterado.

Estos postulados, en ocasiones con ligeras modificaciones, constituían el punto de partida de la Utopía de Moro pero una gran parte de ellos no se reflejan en el texto. Moro no quería repetir lo que ya se había dicho en la República*,* es decir, construir 1ógicamente, fase tras fase, los principios básicos de una República. En vez de esto considera dichos principios como supuestos previos y nos ofrece la imagen viva de una República ya establecida y en plena fase de desarrollo, el resultado es quizá menos espectacular, pero, en cualquier caso, mucho más vivo que la República de Platón, es la imagen de una sociedad tan totalmente realizada que Moro parece decir contestando a los escépticos: "Pues es verdaderamente así, yo lo he visto con mis propios ojos y la cosa marcha".

En ocasiones Moro llega mucho más lejos que Platón. La Utopía no es una ciudad, autónoma y cerrada en si misma, sino un Estado que

ocupa una extensión parecida a la de Inglaterra y que goza de una vida nacional completa. Sin embargo el Estado de Platón no era más que una pequeña comunidad aristocrática, que vivía del trabajo de un gran número de esclavos y de siervos y su comunismo se reservaba a la clase dirigente. Platón se había erigido en abogado de un comunismo no porque fuera el único modo de abolir la explotación de clase sino porque creía que ocuparse de los bienes terrestres era pernicioso para la moralidad de sus administradores filósofos. La Utopía de Moro, aproximación a una sociedad sin clases, era necesariamente comunista pues consideraba que:

> "Cuando la propiedad es privada, cuando el dinero es todopoderoso, es casi imposible que la República sea gobernada con justicia y sea floreciente. A no ser que pensemos que la justicia se establece cuando todas las cosas están entre las manos de hombres malos y que el estado prospera cuando todo se reparte entre un pequeño grupo de personas".

Moro tenla demasiada experiencia del mundo para creer que una clase, cualquiera, por buenas que fueran sus intenciones y grande su madurez política, pudiera apoderarse del aparato del Estado sin oprimir y explotar a la mayoría de los desposeídos. A lo largo de su obra los problemas de estado, de clase y de propiedad se plantean continuamente y se resuelven en general de forma totalmente moderna. Es precisamente la forma en que Moro ha tratado estos problemas fundamentales lo que debe constituir el objeto de todo análisis serio y desde una perspectiva dialéctica de la Utopía, puesto que es precisamente este tratamiento lo que ha convertido su obra en un punto de referencia en el desarrollo del socialismo, científico. Constituye el nexo entre la teoría social de la antigüedad y la del mundo moderno.

Esto no significa, por supuesto, que la Utopía no sea un libro totalmente representativo de su época, escrito con una óptica perfectamente contemporánea. Incluso puede decirse que gracias a esta óptica fundamentalmente realista y a la extraordinaria atención que prestó a las orientaciones de su época, Moro fue capaz de ver tan claramente en el futuro. Precisamente porque comprendió con mayor claridad que sus contemporáneos los cambios que se estaban produciendo fue capaz de prever la sociedad que estos cambios terminarían haciendo posible. Escribió su Utopía ya en la plena madurez de su inteligencia. En 1515 Moro tenía 37 años. Gozaba de la amistad de los más grandes sabios de su época, Erasmo, Colet, Linacre, Grocyn. Había sido miembro del Parlamento dentro del cual se había distinguido por su oposición a la Corona. Era un jurista eminente, altavoz y jefe

reconocido de los comerciantes de Londres. Aunque se había negado a entrar al servicio del rey, había sido, enviado a Flandes con una importante misión diplomática.

Precisamente en Amberes, en el transcurso de esta misión, empezó a escribir su Utopía y en Amberes sitúa el pretexto de su relato. Aquí, según Moro, en casa de un tal Peter Giles, encuentra a Rafael Hitlodeo, que acababa de llegar de un viaje realizado en compañía de Américo Vespucio en el transcurso del cual se había separado de sus compañeros durante cinco años que había pasado en Utopía. Hitlodeo se nos describe al estilo de un Swift o un Defoe; en cuanto al contenido propiamente dicho del libro es la reproducción de la conversación que Moro sostuvo con Giles durante una tarde y una noche. En una carta que se reproduce al final de la obra Giles expresa su admiración por

> "Su memoria perfecta y segura (la de Moro), capaz de reproducir al pie de la letra cosas que sólo había oído una vez".

Esta memoria sólo fallaba en un punto, el que se refiere a la situación geográfica de la isla:

> "Pues, cuando Rafael estaba hablándome de ello, uno de los criados del señor Moro se acercó a él y deslizó unas palabras en su oído. Cuando me disponía precisamente a redoblar mi atención, uno de los miembros de la reunión, a causa de un frío que había cogido, supongo a bordo, tosió tan fuerte que me impidió oír algunas palabras".

De esta suerte se perdió el gran secreto, puesto que después sólo "tuvimos escasas noticias" de Hitlodeo.

El relato del viaje de Vespucio, en el que se supone que Hitlodeo ha participado, se publicó en 1507 y no cabe duda de que Moro lo conocía. En él se halla la descripción de la sociedad, sencilla y sin clases, de las tribus indias descubiertas allí. H. W. Denner, en su *Introducción a la Utopía,* resume así esta descripción:

> "Los indios desprecian el oro, las perlas, las joyas y sus tesoros más codiciados son las plumas de ave pintadas de vivos colores. No practican el comercio ni el intercambio de productos, se conforman con lo que la naturaleza les otorga en su abundancia. Viven en perfecta libertad y no conocen ni rey ni

dueño. No conocen leyes. Viven en comunidad, hasta seiscientos por casa".

En 1511 apareció *De Orbe Novo,* de Peter Martyr, que ofrecía una visión más idealizada todavía de los indígenas de las Antillas. Es evidente que estos informes constituyen una parte de las fuentes de la *Utopía,* tal como el mismo Moro reconoce convirtiendo a Hitlodeo en su narrador. Este cuadro de la inocencia primitiva, interpretada por los humanistas con su creencia en la Edad de Oro antigua y reforzada por las ideas comunitarias de la Edad Media, que todavía no se habían olvidado, contribuyó indudablemente a fijar la teoría de Moro de una sociedad justa que mira tanto al pasado como al futuro.

De hecho, el segundo libro de la *Utopía,* que ofrece una descripción detallada del país, fue escrito en Amberes, en el otoño de 1515. El primer libro, que contiene una detallada descripción de la naturaleza de los reyes y de la condición social en Inglaterra, se añadió en la primavera del año siguiente. La obra así completa se publicó en latín, en Lovaina, a finales de este mismo año y hasta 1519 fue reeditada en un gran número de ciudades europeas. Es curioso señalar que, a pesar del gran éxito y popularidad de la *Utopía,* en Inglaterra no se publicó ninguna edición en vida de Moro; tampoco se imprimió ninguna traducción inglesa hasta la edición de Robinson, publicada en 1551.

Puede parecer extraño que la obra de un autor tan famoso y cuya influencia fue tan notable e inmediata haya tenido que esperar tanto tiempo para ser publicada en el país y en la lengua de su autor. Pero hay varias razones que lo explican. Después de la muerte de Moro su memoria fue proscrita mientras vivió Enrique VIII. Los Tudor controlaban severamente la prensa y hubiera hecho falta un gran valor para publicar la obra de un hombre condenado por traición. Mientras Moro vivió no se preocupó porque su libro apareciera en inglés. Formaba parte de la Internacional de los sabios, cuya lengua era el latín. Y le bastaba con que sus amigos de todos los países pudieran leer su obra pues, como ya tendremos ocasión de ver, Moro no era revolucionario en el sentido que hoy damos a la palabra: despertar en el pueblo el sentimiento de su frustración y provocar un movimiento entre las masas de los explotados. Pero, lo que era más importante, la obra era lo bastante explícita como para no permitir una publicación inmediata en inglés; no solamente se convertía en abogado del comunismo, Lo que hubiera podido pasar por una ingenua aberración de un filósofo platónico sino que contenía además una dura critica, tanto implícita como explícita, del gobierno inglés de la época. Como escribía Erasmo:

> "Su objeto al escribir la Utopía es poner de manifiesto aquello que ocasiona trastornos en el funcionamiento de las Repúblicas, refiriéndose a la constitución inglesa, que tan bien conoce y comprende".

Era mucho más prudente dejar el libro en el lenguaje de los sabios y hacerlo publicar sin ostentación en Lovaina o en París.

2. Moro el comunista

No es posible poner en duda que la *Utopía* constituye la descripción de una Inglaterra en la que el dinero no era precisamente "todopoderoso", y la critica del poder corruptor de la opulencia iba acompañada de una descripción igualmente exhaustiva de los abusos del poder real. Es cierto que en Utopía existía un- príncipe y magistrados dotados de poderes absolutos dentro de lo que permitían los limites de la constitución. Pero estos autócratas elegidos obtenían su poder del pueblo y podían ser dimitidos en caso de abuso de poder. En la práctica la única tarea de los magistrados era la de controlar y organizar la vida económica del país:

> "La más importante y casi la única tarea de los Sifograntes es la de cuidar que cada uno trabaje y se dedique a sus funciones con la máxima diligencia".

La obligación que tienen todos de trabajar (a excepción de un pequeño número de sabios, libres de dedicarse a sus trabajos de investigación) tiene su contrapartida en el derecho que todos gozan de disfrutar de los productos de su trabajo.

> "En el centro de cada barrio se halla un mercado con todos los productos posibles. La producción familiar se expone en edificios especiales: hórreos o almacenes. Allí acude cada padre de familia o administrador a buscar todo aquello que necesitan él y los suyos y se lo lleva sin dinero, sin dar nada a cambio, sin prenda ni garantía. Pues, ¿por qué hablan de privarle de algo cuando todo abunda y el único peligro es que algunos quieran servirse por encima de sus necesidades? ¿Y por qué iba a pensar alguien en sobrepasar sus necesidades si está seguro de que no le va a faltar nada?"

El comunismo de los utópicos, basado en la abundancia y la seguridad, deja muy atrás el igualitarismo de los socialistas pequeñoburgueses. La razón conduce a Moro a las mismas conclusiones a que habían llegado los humildes autores del sueño de Cucaña.

Resultaba, sin embargo, más fácil para éstos y para Moro llegar a esta concepción que para quienes, más tarde, tuvieron que vivir en una sociedad capitalista en pleno desarrollo.

La Inglaterra del siglo XVI, a pesar del desarrollo de la producción de base, conservaba todavía muchos de los rasgos del colectivismo agrario primitivo que se hablan mantenido durante el feudalismo. Aunque la explotación familiar de tipo individual, el terreno que se poseía se hallaba mezclado al de otros miembros de la comuna en los prados comunales y su explotación dependía del trabajo común y este verdadero esfuerzo de cooperación se repetía en otras épocas del año. E incluso en tiempos de Moro, cuando iba haciéndose cada vez más profundo el abismo entre campo y ciudad, muchas grandes ciudades poseían todavía campos comunales; así, cuando Moro escribe de los utópicos que:

> "cuando llegaba el día de la cosecha los Filarcas, que son los jefes y magistrados de la agronomía, comunican a los magistrados de las ciudades cuántos hombres necesitan para la recolección. La compañía de recolectores así constituida está dispuesta el día señalado y todo el trabajo de recolección se efectúa casi en un solo día de buen tiempo"

Estaba pensando en un cuadro que no debía ser muy diferente de lo que se podía ver todavía en la Inglaterra de su época. Es decir, que el comunismo de Moro no es solamente la visión de un futuro posible, sino más bien la generalización y transformación de una realidad existente en una sociedad diferente a la suya, pero basada en la suya.

La dificultad estriba en la forma en que podría tener lugar esta transformación y es aquí donde reside el punto débil de Moro, así como de la mayoría de los escritores de utopías, por otra parte. Es evidente que no podía hacerse idea de la duración, de las dificultades del proceso histórico por el que el capitalismo debía dar lugar a su contrario; por consiguiente la descripción de la Utopía va teñida de una especie de melancolía que le lleva a decir: "Ante esta República utópica debemos conformarnos, ¡ay!, con soñar, porque es inútil toda esperanza.

La característica menos atractiva de la vida en Utopía es una cierta falta de confianza en las actividades cotidianas de la gente del pueblo. En los comedores comunes los viejos deben sentarse junto a los jóvenes a fin "de impedir a la juventud que hable o se comporte mal". Tampoco debe haber "rincones ocultos, lugares de mal vivir o de reuniones ilícitas. Todo debe desarrollarse ante los ojos de todo el mundo". Los ciudadanos no pueden viajar por el país ni mucho menos salir al extranjero sin una autorización especial de los magistrados y aunque esta autorización se conceda en muy raras ocasiones "nadie debe viajar solo, únicamente se autorizan los grupos". Aunque de acuerdo con las normas de la época las leyes en Utopía sean muy poco numerosas y las penas benévolas, llegamos a la conclusión de que a pesar de la abolición de la propiedad y de las clases, los delitos son todavía bastante numerosos como para suministrar un fuerte contingente de esclavos. De hecho el hombre ha cambiado bastante menos que el medio en que vive y es evidente que este aspecto de la Utopía refleja la propia desconfianza de Moro frente al hombre de la calle. Esto es consecuencia de su propia posición de clase y de la de los humanistas en general, así como de la relación general entre las clases durante esta época.

Moro procedía de la alta burguesía comerciante londinense, clase que habla sido siempre víctima de los periodos de desorden y acababa de pasar por la prueba de una guerra civil prolongada. El recuerdo de la revuelta de Cade de la que Shakespeare ofrece una interpretación tan típicamente aristocrática[1] se hallaba vivo todavía y los recientes desórdenes contribuían a reforzarlo. Y Moro que, como ya hemos visto, era a menudo el portavoz de Londres, compartía más de una de estas interpretaciones a pesar de su auténtico acercamiento a los sufrimientos del pueblo. Kautsky observa:

> "Moro era en realidad el representante de sus intereses, aunque teóricamente sus ideas fueran más avanzadas. El capital siempre ha exigido el orden, muy pocas veces la "libertad". El orden es su elemento más vital: Moro, el gran hombre de la burguesía londinense, era, por consiguiente, un hombre de orden que nada odiaba más que la acción popular independiente. Todo para el pueblo, pero nada con el pueblo, esta era su consigna".

No era hombre para dirigir una revolución, incluso en el caso de que hubiera sido posible, y más tarde se apartó con horror de la guerra de los campesinos en Alemania, en la que veía una consecuencia

natural del error de Lutero al animar a las masas a ocuparse de problemas que no podían comprender.

Debemos recordar también que las clases desheredadas de la época de Moro estaban muy lejos de constituir un proletariado, en el sentido moderno de la palabra. Eran campesinos expropiados, criados, expulsados de sus trabajos o, todo lo más, obreros explotados por los ricos comerciantes: la clase de Moro. En cualquier caso se trataba de desarraigados que habían perdido sus ocupaciones habituales y su contexto social y que no habían sido todavía asimilados por el maquinismo. Esta clase era capaz de intentos de rebelión, peligrosos en proporción a sus sufrimientos y su desesperación. No ofrecía la base sobre la que pudiera instaurarse un nuevo orden. Sin embargo, si la Utopía debía ser algo más que un sueño era necesario buscar esta base. Esta búsqueda nos permite no solamente la comprensión de la Utopía, sino también de todo el proceso de Moro y para ello debemos considerar el papel del Estado en el siglo XVI.

El Estado moderno es una de las consecuencias de la aparición del capitalismo. La producción comercial exige una unidad mayor que la ciudad medieval o que el mismo burgo surgido en torno a un castillo o una abadía. El Estado proporciona una base nacional a la producción y a la distribución y una mayor seguridad en el comercio internacional. Procura un orden más riguroso, mejores comunicaciones, leyes y costumbres más uniformes, unidades de medida comunes. Todo esto hace necesario un gobierno central fuerte, capaz de reducir a la nobleza a la obediencia. Y esto hace también que el rey, que en el sistema feudal de la Edad Media no era más que el mayor propietario de tierras, se convierta en elemento principal del aparato de Estado. Es este hecho, unido a que la burguesía estaba todavía en un estado de transición, no lo bastante fuerte para gobernar por si sola, pero dispuesta a colaborar con un gobierno que la ayudara a progresar, lo que determina la forma adoptada por la monarquía Tudor.

Pero el Estado de los Tudor tenia una doble naturaleza. El Estado era progresista porque la sociedad salía del atomismo feudal; el Estado significaba la estabilidad social y la organización frente a la anarquía. Por consiguiente, la burguesía, y con ella Moro y los humanistas, se veía obligada a aprobar y apoyar el desarrollo del Estado. Por otro lado, el Estado era clara y manifiestamente opresor; sus jefes, corrompidos y egoístas; de forma que todos aquellos que se preocupaban realmente por la justicia social, como Moro, por ejemplo, tenían que situarse frecuentemente en la oposición. De ahí el dramático conflicto intimo de Moro que se expresa en el primer libro de la Utopía e influye sobre toda

su vida. La única esperanza de progreso residía para los humanistas en soplar al oído del príncipe, guiar e influir su política. Pero ¿era esto posible dado el carácter de los príncipes que estaban en el poder?

> "Del príncipe, como de un eterno manantial, corre hacia el pueblo todo lo bueno y todo lo malo".

Sin el príncipe nada es posible, pero ¿quiere decir esto que la causa está perdida desde el principio? Este es el objeto de la discusión entre Moro y Hitlodeo.

Kautsky, a mi entender, no ha comprendido esto cuando escribe:

> "Al considerar la obra no debemos engañarnos acerca del significado, del homenaje rendido al rey que nosotros, los materialistas del siglo XVIII, no podemos juzgar por la reverencia que ocasionalmente tributan al cristianismo... Moro ha puesto sus ideas en boca de Hitlodeo, mientras que él se presenta como el crítico de estas mismas ideas... Todo este fragmento constituye una sátira ardiente de la monarquía contemporánea. Es la profesión de fe política de Moro y la justificación de su abandono de la corte".

Entonces Kautsky no puede explicar como Moro entró a continuación al servicio del rey y se limita a señalar su contradicción. Yo creo más acertado pensar que este diálogo, aunque expresa una implacable critica del gobierno contemporáneo, no es más que una discusión de Moro consigo mismo. Las criticas de Hitlodeo son ciertamente sinceras, pero, la respuesta de Moro lo es también:

> "Cualquiera que sea vuestra función, desempeñadla de la mejor manera posible..., no se debe abandonar el barco en la tempestad por no poder dominar los vientos... sino que debemos poner en juego todo nuestro, arte, todas nuestras posibilidades... de tal forma que lo que no podamos mejorar no empeore por lo menos".

Esta postura só1o podía tener una solución. Moro no quería quedarse en simple escritor satírico, aislado e impotente. Sólo, una oportunidad, y muy pequeña, se le presentaba de influir sobre la corona. Y por ello, con grandes pesares y el corazón lleno de presentimientos, Moro entró al servicio, del rey. Su estado de ánimo se refleja en el discurso pronunciado al tomar posesión del cargo de Lord Canciller:

"Tomo posesión de un cargo lleno de peligros y quebrantos y sin honor verdadero. Cuanto más elevada es la dignidad, mayor la caída, como demuestra el ejemplo de mi predecesor (Wolsey)."

Sus aprensiones estaban justificadas, Enrique VIII no podía tener un servidor que pretendía ayudar al pueblo y modificar la sociedad de acuerdo con los principios de su filosofía. Deseaba simplemente, utilizar la fama de santo y de sabio, de Moro y su gran influencia en la City para disimular su propia política, egoísta. Durante casi tres años Moro trató de conciliar conciencia y política, pero en 1532 se vio obligado a dimitir a causa de su oposición al divorcio del rey y de su actitud ante la Iglesia. Una vez fuera de su cargo resultó peligroso ya que su conocida integridad constituía un vivo reproche de la conducta del rey. Era necesario comprarle o hacerle callar. Comprarle era imposible y Moro fue encerrado en la Torre de Londres y su cabeza cayó en 1535 bajo la absurda acusación de traición. Fue el primero y el último filósofo que trató de intervenir en el gobierno de Inglaterra, a excepción de Bacon y, quizá, de Arthur Balfour.

Su tragedia resulta tanto más conmovedora cuanto que realizó su prueba con tan poca esperanza y tan plena conciencia de la realidad. Era perfectamente consciente de las fuerzas con que había de enfrentarse y de su capacidad, como demuestra el famoso fragmento de la Utopía sobre el estado que reproducimos seguidamente. Es asombroso, por otra parte, ver hasta qué punto este fragmento concuerda con las conclusiones a las que más tarde llegarían Marx, Engels y Lenin, al mismo tiempo que se diferencia de las de los liberales de todos los matices y los teóricos políticos de la socialdemocracia que se han ido sucediendo hasta nuestros días.

"Los ricos" - dice Moro - "no sólo mediante fraude individual, sino incluso a través de los medios legales despojan y privan diariamente a los pobres de una parte de sus medios de subsistencia. Así, mientras que antaño se consideraba injusto recompensar insuficientemente las molestias que se tomaban por el bien común, en la actualidad los ricos han dado a sus malvados e injustos procedimientos el nombre de justicia, lo que es mucho peor, y esto en nombre de la ley. Por consiguiente, cuando analizo y sopeso en mi interior todas estas Repúblicas que en la actualidad florecen por doquier, no veo sino una especie de conspiración de los ricos a favor de sus propias necesidades en nombre y bajo el pretexto del bien público; éstos inventan y combinan todo tipo de procedimientos y de sistemas

> para conservar sin riesgo de pérdida todo lo que han acumulado injustamente, para hacer trabajar a los pobres y pagarles lo menos posible. Una vez que estas medidas han sido decretadas obligatorias por los ricos, bajo pretexto de esa comunidad de intereses de la que forman precisamente parte los pobres, se las erige en leyes."

La cita que precede a este capítulo muestra que ya en vida de Moro o muy poco después este fragmento se consideraba como una de las ideas centrales de la Utopía, ya que la importancia de Nashe procede del hecho de que era uno de los más brillantes periodistas de su época, sin ideas profundas u originales de su propia cosecha, pero extraordinariamente dotado para recoger las ideas que por entonces circulaban en los ambientes intelectuales.

Esta concepción del Estado se diferencia en un aspecto importante de la del socialismo moderno; no es histórica ya que no incluye ni el crecimiento ni el desarrollo. La creación de una República modelo no podía ser, por lo tanto, más que una especie de accidente o milagro, obra de un príncipe al margen de las fuerzas de clase que dominan normalmente el Estado. Utopía casi no tiene historia, sólo sabemos de ella que fue conquistada por el rey Utopus, del que recibe el nombre,

> "y que también condujo a un pueblo salvaje y rudo al estado de perfecta excelencia en todas las buenas costumbres, humanidad y paz cívica."

Aún puede sacarse otra consecuencia de la teoría del Estado de Moro. Inglaterra, como hemos visto, era un país de riqueza creciente y de pobreza, también creciente. Moro fue uno de los primeros en comprender la relación entre ambos hechos, en comprender que los ricos se enriquecían porque descubrían métodos nuevos y más eficaces de robar a los pobres. Por ello hallamos en su obra lo que Morris llama:

> "Una atmósfera de ascetismo, que nos hace pensar en una curiosa mezcla de Catón el Censor y de monje medieval".

También Kautsky habla de la frugalidad de la Utopía como de un rasgo en contradicción con el socialismo moderno. Esto ocurría de hecho; los utópicos rechazaban todo lujo y toda ostentación: sus casas, aunque cuidadosamente concebidas y sólidamente construidas, eran sencillas y aparecían desnudas; sus trajes eran de un color neutro y uniforme, su alimentación suficiente y ciertamente mejor equilibrada que

la de la Inglaterra de la época, pero igualmente sencilla y frugal. Las joyas se dejaban en manos de los niños a modo de juguetes y, para fustigar la vanidad de los ricos, el oro se utilizaba para forjar las cadenas de los prisioneros y para construir bacinillas.

Para ello existían varias razones. Hasta cierto punto se trataba de una parte de la herencia clásica de los humanistas que, como los teóricos de la Revolución francesa más adelante, gustaban de imitar la severa frugalidad de los héroes republicanos de la Roma antigua. Pero, en el caso de Moro, había otras razones, más personales y más importantes. La primera era la relación a la que acabamos de referirnos entre riqueza y pobreza. Moro se indignaba ante el lujo de la clase dominante de su época porque estaba persuadido de que este lujo era el resultado de la pobreza que le rodeaba. Si la pobreza había sido barrida de Utopía, el lujo, que era su causa, debía serlo también. La tercera razón era más positiva. Los utópicos no eran aguafiestas que se opusieran al placer y a la distracción en si.

> "Participan de esta opinión: no debe prohibirse ningún placer del que no proceda algún mal."

Moro pensaba en el trabajo incesante del pueblo, trabajo necesario para producir el lujo de los ricos, y llegaba a la conclusión de que el objetivo más importante de Utopía era la abundancia de ratos libres que permitiera a las facultades humanas alcanzar su máximo desarrollo, de forma que las personas se conviertan en verdaderos hombres y mujeres y no en bestias de carga:

> "Los magistrados no obligan a los ciudadanos a trabajos inútiles... de forma que en el tiempo que dejan libre las ocupaciones secundarias y los asuntos del bien público, los ciudadanos pueden retirarse del servicio común. Pues opinan que en esto estriba el lado bueno de la vida."

En toda sociedad socialista, en un momento o en otro, se impone una elección: más momentos de ocio o incrementar la producción. En el mundo moderno, con las posibilidades cada vez mayores de la ciencia y de la técnica, no se alcanzará este estadio hasta mucho después de que hayan sido satisfechas todas las necesidades y los deseos razonables del hombre. Y puede incluso que no llegue a plantearse nunca el problema y que dentro del socialismo se dé satisfacción a ambos términos. Pero para Moro, que vivía en un mundo artesanal, este problema era de gran urgencia, y lo resolvió decidiendo que los utópicos trabajarán como máximo seis horas al día. Esto, como demuestra

detalladamente, era suficiente para satisfacer las necesidades de la vida material.

Uno de los resultados de este margen de tiempo libre es la gran importancia que se concede a la educación en Utopía. La educación no es ni un misterio reservado a una pequeña clase de ilustrados, como en la Inglaterra de Moro, ni una materia que se distribuye lentamente en dosis cuidadosamente medidas a los niños durante varios años y después se olvida porque no tiene ninguna relación con la vida, como ocurre en la actualidad; es un continuo intento de comprensión del mundo en el que todo el pueblo toma parte, al igual que los especialistas del saber quienes, lejos de constituir una secta, no son más que la vanguardia del pueblo, los jefes de una empresa en la que todos pueden participar. Y el saber es estimado y respetado, no en cuanto tal ni en la medida en que es patrimonio de una clase social, sino en cuanto modo de desarrollar al máximo las posibilidades del hombre.

Por lo demás los utópicos pasaban sus horas de ocio entregados a diversiones sociales, discusiones, sesiones de música o juegos. Moro cita dos juegos que se parecen al ajedrez, pero estaban prohibidos todos los juegos crueles y no se nos dice nada acerca de los ejercicios físicos, probablemente a causa de que en aquella época eran un pasatiempo de la clase dirigente y no existía, como ahora, un gran número de trabajadores sedentarios que necesitaran una forma más activa de diversión. En conjunto la vida en Utopía era tranquila, digna, sin historia: el país conservaba desde la época del rey Utopus el Bueno la misma población, la misma constitución y la misma economía. ¿Por qué vamos a pensar que los utópicos no eran felices como lo era el mismo Moro en su casa, en familia y rodeado de sus amigos, cuando podía olvidarse de los insolubles problemas de justicia social? Se trataba, en realidad, de la vida que a Moro le hubiera gustado y que sin duda hubiera producido hombres como Moro.

Era además, como ya hemos visto, una sociedad sin explotación y, por consiguiente, sin clases. Nos referimos a algunos hechos que constituyen aparentes contradicciones. En primer lugar los magistrados, cuya jerarquía se eleva hasta el rey. Pero no constituyen ni una clase ni una casta. Se elegían libremente entre los filósofos más agudos, los cuales se elegían, a su vez, entre la gente del pueblo por sus dones. No tenían ningún privilegio y estaban sometidos a frecuentes reelecciones. Sus hijos recibían la misma educación y las mismas facilidades que los de los demás ciudadanos y ningún cargo era hereditario.

En el otro extremo de la escala social se hallaban los siervos. Existen en Utopía por dos razones. En primer lugar constituyen la respuesta de Moro al problema de la delincuencia. En su época la muerte era la pena normal para todo tipo de delitos y centenares de hombres eran ahorcados cada año por hurtos o delitos mínimos, las faltas leves se castigaban con la flagelación, la aplicación de hierros candentes 0 con la picota. Esto, como Moro era el primero en comprender, era inhumano; y esta misma inhumanidad era engendradora de crímenes; era la naturaleza de la sociedad más que la maldad inherente al criminal la responsable de los delitos. De forma más bien 11ógica, Moro pensaba que la delincuencia seguirla existiendo en Utopía a gran escala y la solución que él proponía era la de obligar a los delincuentes a realizar todos los trabajos desagradables y degradantes que los ciudadanos libres (cuya libertad incluía el derecho a elegir su trabajo) no querían ejecutar. Este sistema de servidumbre, aunque parece fuera de lugar en una sociedad sin clases, resulta por lo menos mucho más humano y más práctico que todo o que existía en el siglo XVI. Además este sistema constituía una solución positiva al problema que los socialistas deben afrontar; ¿quién se encargará de los trabajos desagradables en la sociedad socialista? Es un problema que ahora está desapareciendo gracias al desarrollo de la técnica, pero que ha preocupado a muchos autores de Utopías y ha recibido distintas soluciones. Y constituía un verdadero problema para Moro que debía construir una sociedad socialista sobre la base de una producción manual. Lo resolvió, como ya hemos visto, reduciendo, por una parte, las necesidades mediante la abolición del lujo y, por la otra, con sus sistemas de servidumbre. Debemos observar, sin embargo, que los siervos no constituían una clase como tampoco la forman los presidiarios en la sociedad moderna. Estaban condenados a estos trabajos con la esperanza, además, de que se reformarían. En la mayoría de los casos esta condición era temporal, pero en ningún caso las familias de los siervos se velan afectadas por la situación y conservaban sus derechos normales de ciudadanos.

Un problema similar se plantea en las relaciones entre ciudad y campo. En la Edad Media el campo era el elemento dominante, la ciudad, salvo unas pocas excepciones, no era más que un pueblo grande. Pero el desarrollo del capitalismo creó un abismo cada vez más profundo entre ambos, ya que la ciudad se iba convirtiendo en centro de una vida independiente con una cultura urbana distinta y el campo se iba haciendo cada vez más dependiente de la ciudad sumergiéndose en lo que Marx llama con toda crudeza "la imbecilidad rural". La ciudad y la nueva clase de capitalismo fueron considerados como el progreso, el campo como el estancamiento. Sería difícil precisar quién es el que más ha sufrido con esta separación, si el campo o la ciudad, y una de las

tareas del socialismo es la de restaurar la mitad ciudad-campo a un nivel superior de vida social común. Moro tenia una solución personal, teniendo en cuenta, por supuesto, el nivel de la técnica y de los transportes, en la que la vida rural no habría de ser ni más dura ni más aislada que la urbana.

La agricultura se confiaba a grandes haciendas y todos los ciudadanos tenían la obligación de pasar por lo menos dos años en el campo; cada ciudad poseía una región rural a la que suministraba mano de obra y que a su vez le suministraba los productos alimenticios. Así todos conocían los rudimentos de la agricultura y en determinados casos podía movilizarse un gran número de brazos. Y esto para

> "que nadie pueda verse obligado en contra de su voluntad a pasar su vida en penosos trabajos, mientras que los que hallan satisfacción en este tipo de vida puedan vivir así todo el tiempo que quieran".

De esta forma se solucionaba el problema de la alimentación en Utopía sin que la población se viera apartada de la vida civilizada tal como Moro la concebía; al mismo tiempo los ciudadanos no se olvidaban de la vida simple y primitiva de los campesinos.

Existe otro aspecto que merece nuestra consideración, ya que ha dado lugar a discusiones y errores de interpretación, y es el problema de la religión en Utopía y de la tolerancia religiosa que en ella se practica. A diferencia de lo que ocurría en Inglaterra y en todos los demás países que Moro conocía, en Utopía podían coexistir diversos tipos de religión. Todas eran monoteístas, bastante parecidas y no dogmáticas para permitir una forma común de culto que no ofendiera a nadie. Los sacerdotes eran santos varones y "por consiguiente, muy poco numerosos".

Hitlodeo trató de convertir a los utópicos al cristianismo, lo que no planteó ningún problema con la religión antes existente. La particularidad de los utópicos consistía, sin embargo, en que el principio de tolerancia estaba ampliamente reconocido: el rey Utopus habla decretado que "es licito a todo hombre profesar y seguir la religión que quiera". Incluso los ateos eran tolerados, aunque se les prohibiera el proselitismo así como desempeñar cargos oficiales.

Esto constituía, sin duda alguna, un deseo de Moro y a menudo se ha subrayado que cuando fue nombrado Canciller su conducta para con los luteranos, a quienes llegó hasta a perseguir, se diferencia

sensiblemente de las doctrinas predicadas en la Utopía. Moro, de hecho, fue acusado de haber faltado a la evidencia. Es una interpretación falsa, a mi entender, si se deja a un lado la cuestión de saber si Moro fue o no un perseguidor, lo que resulta, por otra parte, bastante discutible. Só1o un error de interpretación de lo que Moro dice en su Utopía puede conducir a esto. Su posición era perfectamente clara. Tras haberse referido al decreto de Utopus que acabamos de mencionar sigue diciendo que cada uno tiene derecho a persuadir a los demás de sus creencias, a condición de que lo haga pacíficamente, sin palabras desagradables o sediciosas:

> "El que discuta y defienda su causa con vehemencia y fervor será castigado con el destierro y la esclavitud."

Y precisamente éste era el principio de acción de Moro. Ya hemos visto como desconfiaba y temía los movimientos populares o cambios bruscos del orden existente, y, para él, el luteranismo era uno de esos movimientos, con su apoyo en las masas y su aparente responsabilidad en los levantamientos campesinos de Alemania. Con algunos luteranos podía mantener lazos de amistad, pero contra el movimiento, que creía iba a traer la ruina y el caos, tenia necesariamente que luchar. No trato aquí de aprobar o condenar esta actitud: era simplemente 1ógica, conforme consigo misma, y provenía de las limitaciones impuestas por la clase y la época, limitaciones a las que su talento no pudo escapar.

Y, después de todo, lo verdaderamente notable en Moro no son sus limitaciones sino la amplitud de miras con que las superaba; no es el hecho de que su tolerancia tuviera limites, sino el principio mismo de tolerancia tan claramente enarbolado; no son los breves rasgos reaccionarios de su utopía sino su extensa economía comunista; no es su temor a la acción popular, sino la comprensión de las causas males de la pobreza y su deseo real de extirparlas. Y si, como hemos tratado de demostrar, su vida y su obra forman un todo coherente, es en la Utopía donde sus rasgos esenciales se muestran con mayor claridad. Es aquí donde su pensamiento resulta más luminoso y su pasión más evidente y es aquí donde el socialismo, que el hombre de Estado no podía aplicar, halla su más completa expresión. Y si Moro es importante es más como pionero del socialismo que como santo o filósofo.

La Utopía es a la vez un punto de referencia y el eslabón de una cadena. Es una de esas grandes obras de imaginación controlada y científica, que anuncian el plan de una sociedad sin clases. Al mismo tiempo es el nexo que une el comunismo aristocrático de Platón y el comunismo instintivo y primitivo, de la Edad Media al comunismo

científico de los siglos XIX y XX. Este comunismo moderno descansa sobre dos bases, y Moro, con sus sucesores los socialistas utópicos, constituye una de estas dos bases. Pero incluso en tiempos de Moro habla otra especie de socialismo, el de Münzer y los campesinos revolucionarios, que sigue a su vez un camino determinado: el de los Niveladores[2], el ala izquierda de la Revolución francesa, los luddites[3] y los cartistas[4] hasta el marxismo. Moro no podía comprender esta otra forma de socialismo y temía y odiaba sus manifestaciones. Esto es perfectamente normal ya que no puede realizarse la síntesis entre el socialismo filosófico y el socialismo popular antes de la creación de la clase revolucionaria, el proletariado, del que constituye la auténtica teoría. Basta con que Moro sea Moro y no hay por qué añorar que no sea Marx.

Esto significa, sin embargo, que la Utopía no podía ser verdaderamente comprendida hasta los tiempos modernos. Hasta el nacimiento del socialismo científico no fue más que un sueño, una hermosa fantasía. Podía admirarse esta República en la que reinaría la justicia y la paz pero sólo podía llegarse a la conclusión, con Moro, de que pertenecía más al dominio del sueño que al de la realidad. Hoy que existe la posibilidad de instaurar una República de este tipo es posible ver hasta qué punto, dentro de los limites impuestos por la restringida técnica de la época, habla previsto Moro los rasgos esenciales de una sociedad moderna y sin clases. Podemos citar como conclusión las palabras del primer gran marxista inglés, William Morris, cuya obra es la única digna de figurar junto a la Utopía:

> "Nosotros, los socialistas, no podemos olvidar que estas cualidades y estos méritos se juntan para expresar el deseo de una sociedad en la que reine la igualdad de condición; una sociedad en la que el hombre sólo pueda concebir su existencia en el seno de una República de la que forma parte. Es la esencia misma del libro y también la esencia misma de la lucha que estamos desarrollando. Aunque probablemente fuera la presión de las circunstancias lo que hizo de Moro lo que era, esta presión le obligó a ofrecernos no una visión triunfalista de la sociedad capitalista recién aparecida, elementos mismos del nuevo saber y de la nueva libertad de pensamiento de su época, sino un cuadro totalmente personal del verdadero Re-Nacimiento al que tantos aspiraron antes de él y cuya aurora nosotros vemos ahora, aunque a partir de entonces tantos acontecimientos han parecido ocultar completamente su visión."

Notas

1. En la segunda parte de su drama Enrique VI (N. de T.).

2. Movimiento inglés, defensores de principios igualitarios, desarticulado en 1648 por Cromwell (N. del T.).

3. Grupos de obreros que destruían las máquinas (1811-1816) (N. del T.).

4. Partidarios del Cartismo, partido político surgido en Inglaterra en 1832. Pedía la concesión de una constitución democrática, llamada Carta del Pueblo (N. del T.).

CAPÍTULO VIII

La astucia del león y la fuerza del zorro

Maquiavelo, entre la verdad de la política y la política de la verdad

Eduardo Grüner

Por esto, todos los profetas armados tuvieron acierto,

y se desgraciaron cuantos estaban desarmados

Maquiavelo, *El Príncipe* , capítulo VI

Para empezar con una nota abrupta, digamos que no engañaremos al incierto lector pretendiendo que lo que sigue es una *explicación* de la obra de Maquiavelo. Nada puede sustituir la impresionante *experiencia de lectura* que el estudioso de la filosofía política recibe al abrir *El Príncipe*, los *Discursos* o el *Arte de la Guerra*. Y, ciertamente, nadie podría "explicarlo" mejor de lo que se explica él: son las ventajas de alguien que se atreve, como Maquiavelo, a mirar a la Medusa de frente y a los ojos, sin escamotear tímidamente su mirada en los vericuetos sinuosos de una mediocre ideología mistificadora como la que suele hacer los plácemes de ciertas (así llamadas) Academias.

Lo que sigue puede ser tomado, en todo caso, como testimonio de *una más*, no necesariamente la mejor, de esas experiencias de lectura. Y de la lectura de otras experiencias que esa experiencia provocó. Pero, sea lo que sea, hay que poner el acento en el término *experiencia*::

Maquiavelo no es alguien que sirve, simplemente, para aprobar exámenes de Teoría Política. Es alguien que sirve para *vivir* "políticamente".

– I –

Hay un problema –un problema serio– con los "clásicos": tienen la irrefrenable tendencia a cubrirse de telarañas en el bronce del museo. O, mejor dicho: son arrinconados allí por la cultura dominante, atemorizada por la presencia permanente de su palabra interrogadora, *crítica*. Porque, al fin y al cabo, un clásico no es sólo alguien que dijo cosas interesantes hace uno, cinco o veinte siglos: ese es apenas un *antiguo*. Un clásico es alguien que *sigue hablando* en nuestro desgarrado presente; que sigue hablando, es decir, formulando preguntas que únicamente nosotros, sus contemporáneos de *hoy* (un clásico tiene *siempre* contemporáneos) podemos responder. Es lógico que la cultura dominante –la de las *clases* dominantes, diría otro clásico–, puesto que no puede vencerlo, haya renunciado a combatirlo. Y, apelando a una estrategia más astuta, haya optado por *hacerlo olvidar*, con ese recurso insidioso del olvido que consiste en recordarnos permanentemente que él "ya fue". Que pertenece al pasado, que es (así, con mayúscula) Historia. Y revelando, de paso, la interesada concepción de la Historia que defiende la cultura (de las clases) dominante(s): la Historia es puro y cerrado pretérito, nada tiene que ver con nuestro presente ni mucho menos con el futuro. Si se pensara de otra manera, se podría ver que la verdadera política que está detrás de las ideologías del "fin de la Historia" es *la política de la clausura del futuro en un eterno presente donde las cosas ya no pueden ser distintas*. Un clásico –un *auténtico* clásico– es aquél que viene a recordarnos que en cada generación las preguntas que él se planteó pueden y deben ser reformuladas, que cada generación tiene abiertas las puertas de la construcción de su futuro. En el caso de un clásico del pensamiento político, no se trata, además, de una construcción cualquiera: se trata nada más y nada menos que de la construcción de la *polis*: de la Ciudad Humana como tal, de la trama social, económica, política, cultural y hasta subjetiva que redefine en cada momento histórico la relación dominadores / dominados, que le da su carnadura y su nervadura, su sangre y su barro.

Niccolò Macchiavelli, el secretario florentino, es un clásico de esa naturaleza y de esa estatura. El primer "escritor sombrío de la burguesía" (como alguna vez lo definió Adorno, equiparándolo a Sade o a Nietzsche, es decir a aquéllos productos de la cultura burguesa de los que la burguesía se apresuró a renegar, puesto que iban mucho más allá de lo tolerable) fue ferozmente combatido, denostado y difamado por

aquéllos mismos a los que con sus ideas contribuyó a llevar al poder: los propios términos "maquiavelismo" o "maquiavélico" –verdaderos automatismos del lenguaje que inconcientemente transmiten su carga negativa– son la rémora infame de ese ocultamiento ideológico. Lo cual es fácilmente comprensible: toda clase dominante, una vez consolidado su poder, necesita rápidamente borrar sus orígenes bastardos, ocultar la huella de la violencia original de su nacimiento, esconder la *realidad* desagradable y sangrienta de su conquista detrás de la máscara alegre, pacífica y bonachona de las ideas abstractas de Ley, Justicia, Constitución o Contrato. La burguesía, ya a partir del siglo XVIII pero mucho más luego de la afirmación de su poder con la Revolución Industrial, preferirá despachar al incómodo Maquiavelo (y a Hobbes) y retener al moderado y ponderado Locke (y a Montesquieu), que le proporciona un justificativo mucho más tranquilizador, más idealizado y elegante, para su República de Propietarios: es decir, para su dominación de clase. Maquiavelo (nuevamente: como Hobbes, a su manera) tiene el inconveniente de que, justamente por estar situado en la etapa de transición que da origen al poder burgués, puede darse el lujo –e incluso está obligado– a decir claramente lo que los posteriores ideólogos de la burguesía consolidada tienen que callar prolijamente: que la política es ante todo, nos guste o no, *dominación*; que las estrategias de obtención tanto como las de conservación del poder de dominar suponen necesariamente una *economía de la violencia* con la que muy poco tienen que ver las declaraciones de amor a Dios y a la Humanidad abstracta, o las lágrimas de cocodrilo vertidas por el sufrimiento de las víctimas, o la hipocresía de los victimarios que, mientras pretenden hacer el Bien sin mirar a quien, aplastan a sangre y fuego a quienes tienen opiniones divergentes sobre *qué cosa es* el Bien; que, por lo tanto –y al contrario de lo que quisiera que creyésemos la clase dominante– hacer política no tiene un cuerno que ver con la búsqueda del Interés General, y mucho con la decisión de a quién (a qué clases, a qué grupos sociales, a qué perspectivas ideales y materiales de construcción de la *polis*) se va a beneficiar, y a quién se va a perjudicar. Y que, una vez tomada la decisión y definido el objetivo, es necesario *hacer lo necesario* para satisfacerlo: es necesario darse la estrategia, la teoría, la técnica, la pragmática y la potencia para que la *correlación de fuerzas* –ya que si la política es la dialéctica entre dominadores y dominados, entonces es antes el reino del conflicto que el del consenso, consenso que no es sino el *efecto* de la correlación de fuerzas– nos sea favorable. *Eso* es la política (empezando por la propia política "burguesa" que Maquiavelo objetivamente favoreció) y no la mediocre declaración de principios ahistóricos y moralinas vagamente catequísticas tendientes a esconder lo que *se hace* detrás de lo que *se dice*.

Es justamente esta manifiesta y realista "voluntad de Verdad" (como la llamaría Foucault) lo que demuestra y denuncia el cretinismo cínico de los ideologuitos, politicastros y autodenominados "profesores" de filosofía política que acusan a Maquiavelo de inmoralidad, o de separar la Política de la Etica (no olvidar las mayúsculas, por favor): ¿cómo podrían los cultores de una moral de tenderos y chupatintas, preocupados por pasar en limpio las cuentas manchadas de sangre de sus amos, cómo podrían ellos ni siquiera *sospechar* que la verdadera ética (la que no requiere de mayúsculas porque se practica en los hechos y no en la solemnidad vacía de los enunciados pomposos) es precisamente la de Maquiavelo, y la de todos aquéllos que como él no vacilan en decir las cosas tal cual ellos consideran que *son* –aún cuando a la larga se demuestre que están equivocados–, negándose a ese artificio fetichista por excelencia que consiste –en el mejor de los casos– a confundir la parte con el todo, sus buenas intenciones con la realidad, lo que declaman con lo que practican? ¿Cómo podrían ellos advertir que la auténtica ética postulada *de hecho* por Maquiavelo –ésa que con interesado simplismo suele presentarse como la del "fin" justificando los "medios"– no consiste sino en el coraje, por parte de aquél dispuesto a *hacer* política, y no simplemente a hablar de ella, de entonces *hacerse cargo* de las consecuencias tanto como de las causas de lo que hace?

Una vez más: no es extraño ni en modo alguno misterioso el destino de malentendidos, infundios, incomprensiones o difamaciones que le ha tocado a Maquiavelo. Pero tal vez haya en ese destino –por una de esas paradojas en que es pródiga la historia– un beneficio secundario: *porque* Maquiavelo fue negado y renegado por los "pensadores" de la clase de la cual fue su pensador originario, pudo ser rescatado y comprendido en toda su gigantesca dimensión por los pensadores más agudos que se proclamaron *enemigos* de la clase que negaba y renegaba de ese su profeta insoportable, y que ahora debía ser "profeta desarmado", y en lo posible, "desterrado". León Trotsky y, sobre todo, Antonio Gramsci, tras las huellas del propio Carlos Marx, fueron los primeros en movilizar todos sus recursos de teóricos militantes de la izquierda crítica y revolucionaria, para demostrar que las lecciones que Maquiavelo había dado a la burguesía naciente (aunque fuera bajo la apariencia de destinación más simbólica que real de los *dux* y Príncipes florentinos), podían ser estrictamente *historizadas*, en el auténtico sentido de ese término: es decir, no entendidas como polvorientas reliquias arqueológicas (que es lo que la burguesía querría pensar) sino *traídas al presente* para ser "leídas" en el contexto de un momento histórico preñado de la posibilidad de una transformación todavía más gigantesca que la "revolución burguesa" que Maquiavelo empujaba, a sabiendas o no. Ellos advirtieron, en efecto, que Maquiavelo –por el realismo, la honestidad y la ausencia de hipocresía con la que

había intentado decirlo *todo* sobre la construcción de una nueva *polis* – seguía siendo en la actualidad un "profeta armado", y que sus armas – aunque forjadas en un momento histórico, un espacio geográfico y político y un clima ideológico–cultural precisos e irrepetibles– podían ser recuperadas y cargadas con la pólvora de *este* momento histórico, *este* espacio, *este* clima. Que, en suma, Maquiavelo mismo era un arma que podía ser utilizada contra sus antiguos "amigos", ahora obsesionados por arrojarla lejos de sus manos sangrientas.

Gramsci, en especial, fue particularmente profundo en su lectura: posiblemente haya sido el primero en saludar en Maquiavelo al verdadero fundador, tres siglos y medio antes de Marx, de lo que el gran marxista italiano llamaría *filosofía de la praxis*: en la dialéctica de los "medios" y los "fines" (en la dialéctica de lo que Max Weber y, más tarde, la Escuela de Frankfurt nombrarían como "racionalidad formal / instrumental" y "racionalidad sustancial / material") Gramsci supo intuir no la separación sino, por el contrario, la necesaria *articulación conflictiva y abierta* entre teoría y práctica, entre ética y política, entre el pensamiento y la acción, entre los ideales y la estrategia para llevarlos a cabo. Con ello, la interpretación gramsciana de Maquiavelo se opone radicalmente a su lectura "burguesa"; por ejemplo –y no es un ejemplo cualquiera–: la dialéctica "coerción / consenso" (la concepción maquiaveliana de que *la fuerza pura* , por más materialmente potente que sea, no alcanza para conquistar el poder, y menos para mantenerlo), conduce –a través de la analogía entre el Individuo–Príncipe de la era renacentista y el Colectivo–Partido Revolucionario de la era moderna como respectivos mediadores entre "sociedad política" y "sociedad civil"– a nociones decisivas para la teoría política contemporánea como son las de *hegemonía* y la de la distinción entre *guerra de movimientos* y *guerra de posiciones* . Estas ideas, extraídas de una lectura *activa y productiva* de los textos de Maquiavelo, no solamente constituyen una sólida alternativa a la teoría política burguesa (con su distinción ideológica, cimentada ya a partir de Hobbes pero sobre todo de Locke, entre lo "político" y lo "social–económico", distinción tendiente a ocultar las mutuas determinaciones entre ambos planos, y que se traduce en una práctica fetichista de la "representación" política por la cual *de hecho* la decisión política tanto como la económica–social queda en manos de las clases dominantes, mientras el resto de la sociedad se limita a sufrirla pasivamente), sino que son una anticipación genial de la importancia que los factores ideológico–culturales generadores de "consenso" –y por lo tanto de su estatuto de "campo de batalla" de las hegemonías y contrahegemonías– tendrían en toda la política del siglo XX, ya sea que queramos reconocerlo o no. Pero si esta "genialidad" se debe sin duda al "genio" de Gramsci, no es menos cierto que encontró en Maquiavelo, y

en nadie más (aparte, obviamente, de sus casi contemporáneos Marx y Lenin) el *pre–texto* para su hallazgo.

Gramsci fue, pues, un verdadero pionero en la lectura marxista crítica de Maquiavelo. Pero estuvo lejos de ser el único. A Louis Althusser le debemos la postulación del tándem Maquiavelo / Spinoza como sustitución *alternativa* al canónico nombre de Hegel en tanto precedente filosófico–político de Marx. Se puede estar de acuerdo o no con esta idea, pero su originalidad y su poder de sugerencia teórica es indiscutible: ella permite (al menos, le permite a Althusser y sus continuadores) sustentar la oposición entre un marxismo abstractamente "humanista" e "idealista", de cuño cuasi metafísico y acechado por tentaciones pararreligiosas, y un marxismo "realista", decididamente materialista y *político*, tan denunciador de las ilusiones moralizantes de origen burgués como en su momento lo fuera el descarnado discurso de Maquiavelo. La filiación Maquiavelo–Spinoza de Marx reaparece (más cerca nuestro en el tiempo, pero siempre dentro de una joven tradición de marxismo abierto, complejo y crítico) en autores como Etiènne Balibar o Jacques Rancière, para quienes ese antecedente permite enriquecer los análisis de Marx sobre los fetichismos de la "democracia" representativa burguesa y su ocultamiento del carácter de *dominación de clase* por detrás del llamado "sistema político" en la sociedad capitalista. Para estos autores, en efecto, tanto Maquiavelo como Spinoza, en sus construcciones conceptuales sobre la dominación política, dan cuenta de una relación entre política y sociedad harto más compleja y verdadera que las "buenas intenciones" enmascaradoras de la tradición liberal–burguesa, con sus ficcionales "contratos" e "igualdades jurídicas" puramente formales que buscan desplazar el hecho mismo de la dominación, la exclusión de las masas y la violencia como fundamentos de lo político. *Last but not least* , con una estrategia similar, la línea Maquiavelo–Spinoza–Marx es central en la teoría de Toni Negri sobre el *poder constituyente* de las masas que se encuentra en el origen fundacional de toda *polis* de la modernidad, y que es escamoteado por un *poder constituído* que nada quiere saber de ese origen, puesto que tal reconocimiento conduciría a la posibilidad de un permanente proceso de *re–fundación*, subversivo de la posibilidad misma de la dominación.

Es cierto: Maquiavelo también fue (pretendió ser) fuente de inspiración para una derecha proto/para–fascista que, en las turbulentas primeras décadas del siglo XX, dio origen a las modernas teorías irracionalistas de lo político, a esas teorías complacientemente llamadas "elitistas", de efectos franca y profundamente reaccionarios (aunque no siempre despreciables desde un punto de vista estrictamente teórico) que se identifican con nombres como los de Gaetano Mosca, Wilfredo Pareto o Roberto Michels. Pero aquí, el recorte y el "montaje" del

pensamiento maquiaveliano –así como el "recorte y el montaje" del pensamiento nietzscheano que hacia la misma época ensayaron los nazis– es lo suficientemente burdo como para no llamarse a engaños: del complejo razonamiento inaugural del florentino sólo queda, y aún así deformado hasta el desconocimiento, su "momento" de pragmatismo cínico y un vago pesimismo sobre la "naturaleza humana" y su carácter de mero instrumento en manos de la élite dirigente. Por otra parte, no sólo Mussolini o Hitler (quien, dicho sea de paso, hizo quemar todos los volúmenes de *El Príncipe* en una de esas ceremonias culturales a las que era tan afecto: "algo habrá hecho" Maquiavelo para merecer tal caluroso destino) fueron acusados de "maquiavélicos": también recibieron ese epíteto estadistas tan diferentes –de aquéllos y entre sí– como LLoyd George, Lenin, Josef Stalin, Franklin Delano Roosevelt, John F. Kennedy, Charles de Gaulle, o entre nosotros Perón y Arturo Frondizi, por sólo tomar ejemplos de nuestro siglo. Y todos por parecidas y epidérmicas razones: su disposición conspirativa o su habilidad para manipular la opinión pública, por ejemplo. En suma: un craso reduccionismo fetichista que con toda (mala) intención pasa por alto la función específica que esos "momentos" cumplen en la arquitectura totalizadora de la teoría maquiaveliana, transformando –para seguir con la metáfora edilicia– el ornamento en estructura, La izquierda crítica, en cambio, supo apreciar cómo esos "insumos" de la política moderna (el instrumentalismo, la "pasividad" de las masas) constituían no sólo una descripción ajustada de los *males* de la política, sino la contrapartida de *otra* política posible.

Como se ve, entonces, mal que les pese a algunos, Maquiavelo es inevitablemente, *irrenunciablemente*, nuestro contemporáneo. Lo es porque, como veremos, generó un conjunto de conceptos teórico–prácticos y una *actitud* hacia la política que, a casi cinco siglos de su nacimiento en los albores de la Modernidad (traduzcamos sin eufemismos: en el trabajo de parto del modo de producción capitalista desde el seno de la sociedad feudal), pueden ser vueltas como un guante para utilizarlas como "armas de la crítica" contra sus primitivos beneficiarios, tan deseosos ahora de mandarlo al basurero de la Historia. En este sentido, nos parece perfectamente ociosa –cuando no directamente interesada y engañosa– la oposición, postulada por muchos, entre un Maquiavelo "monárquico" o "autocrático" (el de *El Príncipe*) y un Maquiavelo "republicano" o "democrático" (el de *Los Discursos...*). Semejante "dualización" esquizofrenizante podría fácilmente ser el último, y el más insidioso, de los trucos para desembarazarse de los rasgos más inquietantes del "maquiavelismo", para neutralizar mediante alguna nueva versión del "justo medio" el carácter incómodamente *extremo* –es decir, "radical" y exento de concesiones y componendas– de un pensamiento que en sí mismo no es

ni "monárquico" ni "republicano" (esto no es más que el anecdotario de las oportunidades históricas del hombre Maquiavelo), sino que, como un implacable cirujano que no vacila en el momento de la verdad, hunde su escalpelo en las mismas raíces del Mal, y así se transforma en un relámpago de lucidez utilizable como potencial instrumento de análisis crítico e insobornable de *toda* forma de dominación, cualesquiera sean sus vestiduras (que no son, por supuesto, todas iguales). Esa es la manera en que lo leyó la tradición arriba citada de los marxistas críticos y heterodoxos, y esa es la manera en que lo leeremos nosotros, sin ninguna pretensión de "objetividad": una pretensión que no es más que la engañifa de una "ciencia" política desesperada por olvidar lo más rápidamente posible la lección central de Maquiavelo (de Spinoza, de Marx), a saber, que la política es un *arte* , es decir es una práctica de la *pasión* y del *compromiso* , de una toma de "partido" donde la única "objetividad" posible y auténtica es la de la explícita y frontal *elección de un bando* .

– II –

Para quien haya estado alguna vez en Florencia, le es prácticamente imposible discernir si la fascinación irresistible de esa ciudad única proviene de la luminosidad dorada, sin par en el mundo, que al atardecer se desprende de ese río Arno que refleja al mítico Pontevecchio en sus aguas quietas, o de las esculturas perfectas (quizá *demasiado* perfectas) de Michelangelo Buonarotti que exhiben los Ufizzi, o de la sorpresiva iglesia que de pronto asoma en una callejuela estrecha, y cuyo portón exquisitamente labrado en madera agotó la vida entera de un solo artesano que trabajó en él durante medio siglo. Son dimensiones históricas y estéticas a las que nos hemos desacostumbrado, que exceden nuestra capacidad de pensamiento casi tan abrumadoramente como tratar de pensar en años–luz, o en el laberinto del Infinito del que hablaba Borges.

Y, sin embargo, allí, en el humanismo renacentista del cual Florencia es el paradigma ejemplar y el punto más alto, está en buena medida el origen de todo lo que somos: de lo que es el Occidente "renacido" después de las "tinieblas" medievales, de lo que es la Modernidad, de lo que es el Capitalismo. De lo que es un esplendor cultural, económico y político sin precedentes, fundado en la explotación, la miseria y la semiesclavitud –cuando no el directo exterminio genocida– de continentes enteros (incluyendo ese recientemente descubierto "Nuevo Mundo", que por supuesto no tiene nada de nuevo, puesto que

era tanto o más antiguo que el "Viejo"). Es decir –para retomar la célebre fórmula de Walter Benjamin– de la mezcla indisoluble de civilización y barbarie que constituye desde entonces el paisaje cultural en el que habitamos, el aire político que respiramos.

Maquiavelo, *el* Florentino por antonomasia, ocupa un lugar único, irrepetible, en esas callejuelas, en ese puente, bajo esa luz. Hombre del Renacimiento si los hubo (filósofo y teórico de la política de extrema originalidad, literato y escritor de estilo inimitable, historiador erudito como pocos, conocedor de todas las artes) fue el pensador político de mayor lucidez de su tiempo, en su conciencia de las grandes *tareas* histórico–políticas de la nueva época cuyo nacimiento le tocó presenciar. La secularización de la política –es decir, la separación entre la especificidad de la *praxis* conformadora de la *polis* por un lado, y por otro la heteronomía teológica y eclesiástica a la cual la política estaba tradicionalmente sometida desde la caída del Imperio Romano– y la conformación de los grandes Estados nacionales centralizados –es decir, la ambigua forma política que adquiere la organización territorial, administrativa, militar y económica de lo que Marx llamaría el incipiente proceso de acumulación capitalista– son las ciclópeas demandas de la hora, cuya problemática Maquiavelo se propuso explorar hasta las últimas consecuencias (aunque obviamente no disponga de la terminología muy posterior que estamos utilizando), pero en el curso de cuya exploración descubre tendenciales "leyes" de lo político que van mucho más allá de la coyuntura histórica.

Y aunque desconfiemos con razón de los rígidos determinismos, tampoco parece producto de un puro azar o de una contingencia indeterminada el que esas inquietudes se le hayan presentado con urgencia casi obsesiva a un miembro de la *intelligentsia* de las ciudades italianas de principios del siglo XVI. Muchos estudiosos (Marx y Weber no están entre los menores de ellos) han destacado el rol absolutamente decisivo jugado por esas pequeñas ciudades–estado en aquél proceso de acumulación, en virtud de su estatuto privilegiado de centros comerciales y financieros situados estratégicamente en el paso entre Oriente y Occidente, hasta el punto de poder afirmar que fue allí –en esas callejuelas estrechas y bajo esa luz dorada, metáfora de la mezcla de luminosidad brillante y mezquindad sombría que signa a la nueva era– donde puede localizarse y hasta cierto punto fecharse el origen histórico de lo que sería, cuando todas las condiciones mundiales estuvieran dadas, el modo de producción capitalista. Pero vayamos por partes, y retomemos la cuestión de las dos grandes "tareas" históricas a las que nos hemos referido.

A decir verdad, ambas problemáticas sólo pueden distinguirse en términos estrictamente analíticos y con fines pedagógicos: la conformación de los Estados nacionales –aunque sea, en principio, bajo el ropaje del "derecho divino" de los monarcas absolutistas– arroja como *efecto objetivo* la secularización de la política, y a su vez ésta es una condición para el completamiento y estabilización de aquélla. El ordenamiento territorial–administrativo del mercado interno, del comercio exterior y de la circulación del dinero requiere un Estado fuerte, centralizado, planificador, recaudador de impuestos, controlador de los flujos migratorios, con poder de represión propio y políticamente al servicio de sus intereses (el "ejército nacional" profesionalizado será una obsesión de Maquiavelo, en contraposición a los "ejércitos privados" de los señores feudales del período anterior), con una diplomacia reciamente defensora de esos mismos intereses: en definitiva, con una acabada *autonomía de decisión* respecto de los otros "poderes" que disputan la hegemonía sobre los hombres del mundo de entonces. Para la Italia fragmentada y balcanizada del siglo XVI –aunque desde luego no sólo para ella– el poder que representa el principal obstáculo para la conquista de la unidad bajo un Estado nacional que permita el desarrollo de las nuevas relaciones de producción emergentes es, como no podía ser de otra manera, el poder "globalizado" del Papado y la Iglesia Católica: poder "espiritual" (léase: ideológico–cultural) y *simultáneamente* "secular" (léase: económico y político–militar), donde se podría decir –aún a riesgo de caer en cierta simplificación– que su "espiritualidad" no es sino la gigantesca *racionalización* , preparada por lo menos desde San Pablo y San Agustín, de la "obtención y conservación" del poder político y económico.

Maquiavelo sabe perfectamente contra qué está luchando; más aún: en cierto sentido su argumentación toma algunas de sus principales armas teóricas y retóricas, incluso algunas de sus metáforas más eficaces, de la propia *práctica* del poder papal, sólo que para volverlas en su contra. ¿Acaso no es el poder papal el ejemplo paradigmático de esa combinación del Zorro y el León, de la astucia calculadora y la fuerza bruta, que Maquiavelo reputa como indispensable al carácter del verdadero Príncipe? ¿Acaso la Iglesia Católica no es asimismo el ejemplo paradigmático de la articulación entre coerción y consenso, entre temor y amor (el mayor consenso y el mayor "amor", por cierto, que ideología alguna haya logrado en Occidente antes del capitalismo) que está en la base maquiaveliana de lo que Gramsci llamaría *hegemonía* ? ¿Acaso el ya mencionado "derecho divino" de las monarquías absolutas no traduce la pretensión papal de ser el representante infalible de la voluntad de Dios en la Tierra? ¿Acaso la Iglesia Católica no ha sabido aprovechar como ningún otro poder (otra vez, antes de la emergencia del

capitalismo) los factores "objetivos" de la *fortuna* y los "subjetivos" de la *virtù* cuyo equilibrio es la estofa misma del saber político en Maquiavelo?

Es cierto que esa grandiosa unidad "espiritual" que había atravesado, prácticamente incólume, los últimos quince siglos de historia occidental –y que durante toda la Edad Media había sido el *único* factor ecuménico capaz de mantener alguna "unidad" en el disperso paisaje político y económico del modo de producción feudal–, ya en épocas de Maquiavelo había sufrido un duro golpe divisionista en el corazón mismo de su "superestructura", con la Reforma de Lutero. Se sabe, por otra parte, la importancia de la tesis de Max Weber sobre el papel determinante de la ética protestante en los orígenes del "espíritu del capitalismo". Ello ha provocado en muchos comentaristas (muy notoriamente en Sheldon Wolin) la idea de una objetiva "complementariedad" entre Lutero y Maquiavelo, basada en su compartida oposición al poder papal, si bien desde flancos opuestos: allí donde Lutero "despolitiza la religión" –en tanto pretende eliminar la mediación institucional, y por lo tanto política, de la Iglesia y así liberar la posibilidad de una relación directa entre los fieles y la Palabra Sagrada–, Maquiavelo, en contrapartida, "desteologiza la política" –en tanto opone el poder autónomo del Príncipe a los postulados eclesiásticos de su sumisión a la autoridad papal–. Por vías distintas pero convergentes, pues, el resultado es una potencial *separación* entre teología (o moral religiosa) y política, que es una condición *sine qua non* para el ulterior desarrollo de la sociedad "burguesa".

La idea es ingeniosa y atractiva, pero merecería una discusión más cuidadosa. Para empezar, no es tan seguro que haya en Lutero tal "despolitización" de lo religioso –salvo que por "religioso" se entienda exclusivamente al factor *institucional* , y no al "ideológico" que le está estrechamente unido–: cuando Lutero recomienda, sin reservas ni miramientos de ninguna especie, arrasar a sangre y fuego con las rebeliones campesinas cortando todas las cabezas que fueran necesarias (recomendación que, de más está decirlo, fue puntillosamente seguida por los señores alemanes), lo hace *también* invocando justificaciones de orden teológico o de moral religiosa. Por otra parte, la firmeza de Maquiavelo en su lucha contra el papado y su defensa de la especificidad de la *praxis* política, no es obstáculo para que la religión figure entre las "bellas mentiras" necesarias al Príncipe para el mantenimiento del orden y la generación del consenso hegemónico.

Es cierto, sin embargo, que *de hecho* los gestos de Lutero y Maquiavelo produjeron al menos una verosímil posibilidad de concebir

aquélla separación entre religión y política, y por lo tanto entre teología y filosofía política. Pero también hay aquí en juego otro elemento a nuestro juicio de primera importancia, y que no obstante suele ser poco tenido en cuenta en los análisis, un elemento de orden cultural más amplio pero decisivo como condición de posibilidad de la propia existencia de lo que ahora llamaríamos el "Estado–nación": la lengua. En efecto: la *unidad lingúística* , y por lo tanto cultural –unidad transmisora de lo que Althusser llamaría un *efecto de reconocimiento* de los sujetos como "ciudadanos" miembros de una comunidad de valores simbólicos, históricos, institucionales, jurídico–políticos, etcétera–, ha sido siempre, pero sobre todo en la modernidad, un terreno privilegiado de la lucha por la hegemonía. Hay una ya larga tradición de marxismo crítico –desde Gramsci o el "austromarxismo" al propio Althusser, pasando por Bakhtin, Lukács, Sartre o la Escuela de Frankfurt– que ha puesto el acento en la importancia histórica y política de este factor que, lejos de ser una mera "superestructura" ornamental, es una *fuerza material* de primer orden que atraviesa la lucha de clases, así como las guerras nacionales y la construcción de la *polis* . Para nuestro caso, basta recordar que el movimiento reformista de Lutero también fue posible, entre otras cosas, porque la invención de la imprenta permitía el acceso *directo* a la lectura de la Biblia –al menos, claro está, para aquéllos pocos alfabetizados de la época– sin pasar por las manipulaciones de la traducción del latín que hacía la Iglesia. Maquiavelo, por su parte, recoge una tradición iniciada desde el escándalo provocado nada menos que por Dante Allighieri al elegir el dialecto toscano (que a la larga se iría a transformar en el idioma oficial de la Italia unificada), y no el latín, para escribir su gigantesca obra literaria. En ambos casos –explícitamente en Maquiavelo, como efecto no necesariamente buscado en Lutero–, de lo que se trata entonces es de utilizar la *lengua nacional* (aunque *la* Nación como tal todavía no existiera en un sentido jurídico–político estricto) como arma de combate por la construcción del Estado y contra la elitista dominación de un latín identificado con la hegemonía global del papado.

Resulta cruelmente irónico, de todos modos, que estos movimientos convergentes o complementarios que sentaron las bases "ideales" para la construcción del Estado Nacional bajo el imperio creciente del modo de producción capitalista, se hayan producido en territorios como los de Alemania e Italia, que fueron los *últimos* de los grandes países europeos en lograr su unificación política nacional, para lo que tuvieron que esperar a la segunda mitad del siglo XIX, unos tres siglos y medio *después* de Lutero y Maquiavelo (una "llegada tarde a la Historia", dicho sea entre paréntesis, que explica en alguna medida que haya sido precisamente en esos países retrasados en su "modernización" política donde hayan surgido los dos más poderosos movimientos reaccionarios del siglo XX, el nazismo y el fascismo). Pero

hasta las más crueles ironías pueden tener su explicación: por múltiples y complejas razones históricas, Alemania e Italia no sufrieron un desarrollo de sus relaciones de producción capitalistas (y por lo tanto, de una clase "burguesa" con un proyecto político propio) lo suficientemente profundo y generalizado como para "empujar" la construcción del Estado nacional hasta mucho más tarde.

Y no son los únicos casos; vale la pena recordar aquí el caso de España, la gran potencia colonial "global" de la época, en buena medida responsable indirecta del propio *nacimiento* del capitalismo (ya que la afluencia inaudita de metales preciosos de América –ciertamente manchados por el sudor y la sangre de los "indios"– y la apertura de una nueva e inmensa red de vías comerciales –cuya principal mercancía son los esclavos arrancados a la fuerza de las costas africanas– tienen un rol fundamental en el proceso de acumulación primaria y la conformación de un "sistema–mundo" protocapitalista), España, que *sí* había logrado trabajosamente su unidad política nacional bajo los reyes de Castilla y Aragón (Maquiavelo es un ferviente admirador de Fernando e Isabel, justamente por haber construido ese magno Estado) no obstante tampoco ha desarrollado una base social y económica que le permita convertirse en la beneficiaria de esa posibilidad histórica, y se transforma en la paradójica gran "perdedora" de la carrera mundial que ella había contribuido, tan decisivamente, a lanzar.

Es decir: ya fuese porque su mayor aunque todavía insuficiente evolución económica y social no se traducía en un formato de representación estatal fuerte y unificado que permitiera la liberación de sus fuerzas productivas (Italia y Alemania), o al revés, porque su gran Estado nacional unificado no era todavía la expresión de relaciones sociales y fuerzas productivas concomitantes (España, y secundariamente Portugal), la enorme paradoja de los orígenes del capitalismo es que aquéllos países donde, como dijimos, puede *fecharse y localizarse* esa simiente (por la Reforma protestante, por la lucha contra el papado y por la unidad estatal–nacional, por el desarrollo comercial y financiero, por las consecuencias del descubrimiento de América, etcétera) son los que más tardíamente aprovecharán sus frutos. El eje del desarrollo capitalista, que en gran parte empieza por ubicarse en el Sur, se desplazará hacia el Norte, si bien salteándose a Alemania: en primer lugar Holanda, que a fines del siglo XVI lleva a cabo la también primera gran "revolución burguesa" (simultáneamente una "revolución nacional" contra la potencia semifeudal ocupante, España); en segundo lugar Inglaterra, que a mediados del siglo siguiente realiza la segunda –y, a los efectos del desarrollo mundial del nuevo modo de producción, determinante– gran "revolución" de la burguesía, y que se transformará hasta principios del siglo XX en la potencia líder del nuevo

sistema. En ambas, las fuerzas productivas y las relaciones de producción, aunque todavía en forma embrionaria, están lo suficientemente maduras como para darse las formas político–estatales que mejor representen, garanticen y promuevan los intereses de la nueva clase dominante. En ambas, la producción filosófico–política de sus mejores pensadores se expresa, en sus correspondientes contextos, en la polarización entre la primera gran teoría moderna de una radicalizada democracia de masas que todavía hoy no ha sido realizada (el holandés Baruch de Spinoza) y la primera gran teoría de un Estado "gendarme" fuerte basado en ese individualismo competitivo que será el carácter central del futuro capitalismo liberal, renovado y profundizado en nuestros propios días (el inglés Thomas Hobbes).

De ambos hombres, por lo tanto, puede decirse que son unos "adelantados", aunque su "adelanto" teórico es el que corresponde al lugar de vanguardia del desarrollo económico, social y político de sus respectivos contextos nacionales. Pero un siglo y medio *antes* que ellos está Maquiavelo. El más adelantado de todos, por lo tanto, y no sólo en términos cronológicos, sino porque pertenecía a un contexto en el cual sus "hipótesis de trabajo" no podrían ser verificadas por la Historia hasta mucho después (y –quién sabe si no estamos ante otra gigantesca paradoja– tal vez sea *por eso* que se haya transformado en un gigante entre los "clásicos" del pensamiento político: porque su lugar *fundador* debe necesariamente proyectarse y actualizarse a través de los siglos, ya que en su propio siglo y en su propia sociedad no encontró eco en una "base material" que era una caja de resonancia insuficiente para su voz poderosa). Quizá pueda decirse de Maquiavelo lo que más tarde diría Marx del alemán Hegel: que en su cabeza se hizo la revolución que su sociedad no pudo hacer en lo real. Quizá en ese sentido pueda hablarse del "fracaso" de Maquiavelo. Pero qué fracaso magnífico: ya quisiéramos muchos "fracasar" así. Ya quisiéramos, en *nuestro* fracaso, haber acuñado ese puñado de ideas, conceptos y categorías, pensamientos y reflexiones, discursos y pasiones políticas que –como decíamos al empezar– todavía son capaces de *interrogar críticamente* nuestro presente convulsionado, desgarrado e incierto.

– III –

¿Es Maquiavelo o es Hobbes el verdadero iniciador de la moderna "ciencia" política (en el supuesto de que existiera tal entelequia)? Este es otro de esos debates que nos parecen perfectamente inútiles en su pomposidad bizantina. Sin duda él no se piensa a sí mismo como

"científico". Como buen hombre del Renacimiento –es decir, como hombre de la transición entre el pensamiento "antiguo" y un pensamiento "moderno" que recurre a la cultura clásica para pensar su actualidad–, no pretende romper con los clásicos sino continuarlos bajo nuevas formas *informadas* por las necesidades de la hora. Si en el racionalista siglo XVII Hobbes sí apelará a las matemáticas o las ciencias físicas como matriz de pensamiento para una "ciencia" del Estado, en el humanista siglo XVI Maquiavelo, como sugeríamos más arriba, antes que un científico (¡ni hablar de un "cientista"!) es un *artista* : el *arte* de la política, el *arte* de la guerra.

Como artista, sus maestras son la Filosofía y la Historia antes que la geometría o la física: Aristóteles o Tito Livio (a quienes el "ultramoderno" Hobbes tan sarcásticamente despreciará) antes que la certeza helada del cálculo aritmético que conduce a Hobbes (como antes a Platón) a una construcción política simétrica y asfixiante en su lógica de hierro. La "pragmática" teoría maquiaveliana no hace más que expresar su atención a la maleabilidad de la "naturaleza" humana, a la hasta cierto punto imprevisible transformación del "humor" de las masas, a la "psicología colectiva", a la inestable articulación entre las inviolables resistencias de lo real y el voluntarismo transformador o elaborador de la materia social (entre la *fortuna* y la *virtù*), al lugar de lo imaginario, lo simbólico y lo verosímil en el desarrollo de las pasiones públicas, a las a veces caprichosas y a veces controlables variaciones en la relación de fuerzas, a las verdades que a veces son superfluas y las mentiras que a veces son útiles, a las duras realidades de la violencia y la dominación, a las blandas facultades de la astucia, la sagacidad y la agudeza, al "pesimismo de la inteligencia y el optimismo de la voluntad" que celebraba Gramsci.

En una palabra: a la Historia *como es* y como *podría ser* , al mismo tiempo. Pero, insistimos: a una Historia cuyas lecciones para el *presente* son el insumo para la creación del *futuro* . Lo otro –la "razón instrumental" hobbesiana, sin duda fascinante por su inteligencia férreamente calculadora– es la eterna repetición de las figuras lógicas, desencarnadas, ahistóricas y, en el límite, completamente ajenas a otra *política* que no sea la del Soberano, que es la política de la *inmovilidad* por definición. Las flexibles lecciones de Maquiavelo, en cambio –otra vez: más allá de la coyuntural dedicatoria de *El Príncipe* , por ejemplo–, pueden en principio ser aprendidas *por cualquiera* : he allí por qué, hoy, son tan temidas por una clase dominante que tanto aprendió de ellas.

Espíritu de *fineza* antes que espíritu de *geometría* , pues, para decirlo con la bella expresión de Pascal. Un *artista* antes que un

científico , agregábamos. Pero, ¿un "moderno"? Hasta los tuétanos: es lo que hemos venido intentando mostrar. Lo muestra esa perspicaz e incisiva atención a los cambios históricos, sociales, psicológicos de la que acabamos de hablar, y que –con las necesarias "adaptaciones"– lo transforman en una herramienta maleable, siempre a la mano de los diferentes grupos, clases, partidos o individuos que de ella quieran aprovecharse. Lo muestra su concepción de la construcción del Estado y la *polis* –esa mixtura de coerción y consenso asentada sobre la unidad política, geográfica, cultural, y defendida por el ejército nacional– que con cuatro siglos de anticipación responde puntualmente a la definición del Estado moderno canónicamente pergeñada por Weber: la pretensión exitosa de legitimidad del ejercicio del monopolio de la fuerza sobre un territorio determinado. Lo muestra su modernísima, casi diríamos *protomarxista y protofoucaultiana* noción del Poder como una *relación social* y un *dispositivo de interpelación ideológica* generador de hegemonía –para el grupo dominante *que sea* o para el que le dispute el poder– en los intrincados intersticios de la "sociedad civil" (¿para qué si no esa obsesión con la compleja dialéctica entre el "amor" y el "temor"?) antes que como una institución estática destinada a "representar" los intereses "generales" (los actuales "institucionalistas", "neocontractualistas" y "neoliberales" de toda laya deben hacer esfuerzos realmente hercúleos para *olvidarse* de Maquiavelo).

Lo muestra finalmente, y a riesgo de repetirnos, la lúcida disposición a no ocultar ni ocultarse la estructura *constitutivamente violenta* de la Historia y de la Política, atravesada por la lucha de clases y en general por el conflicto social del cual, como hemos visto, el florentino era perfectamente conciente, y desprovista de las consolaciones facilongas y las mascaradas hipócritas con las que tanta "ciencia" política "moderna" esconde su (intencional o no, poco importa) servidumbre a la globalizada ideología dominante.

No nos preguntaremos, entonces, si *nuestro* Maquiavelo es o no un "científico", si es "autoritario" o "democrático", si es de derecha, de izquierda o de centro (de *extremo* centro, como está de moda ser ahora). Nos limitaremos a intentar hacernos merecedores de su principal enseñanza: que la Historia y la Política es una zona *de y en* conflicto, en perpetuo proceso de redefinición en la lucha por la refundación permanente de la *polis* , una lucha que compete y compromete a todos y cada uno de los sujetos sociales y políticos, y que se desarrolla en la *praxis* cotidiana, "dentro" o "fuera" de las "instituciones" y de la cultura en su sentido más amplio. La conclusión que se desprende de esta enseñanza sólo puede ser una. El "clásico" Maquiavelo *todavía* no es esto, aquéllo o lo de más allá: Maquiavelo es un *campo de batalla*.

Bibliografía Básica

1. Obras de Maquiavelo

1. 1. De lectura indispensable:

El Príncipe (varias ediciones, aunque la más recomendable en castellano es Alianza Editorial)

Discursos sobre la Primera Década de Tito Livio (Alianza Editorial)

Del Arte de la Guerra (Tecnos)

1. 2. De lectura (altamente) recomendable:

Historias florentinas (Varias ediciones)

La Mandrágora (Varias ediciones)

Correspondencia (Eudeba)

2. Obras sobre Maquiavelo

Althusser, Louis 1995 "Deux philosophes: Machiavell, Feuerbach" en *Ecrits philosophiques et politiques* (Paris: Stock/Imec).

Burnham, James 1967 *Los maquiavelistas* (Buenos Aires: Siglo XX).

Cassirer, Ernst 1947 *El Mito del Estado* (México: Fondo de Cultura Económica).

De Grazia, Sebastian 1989 *Machiavelli in Hell* (Princeton: Princeton University Press).

Gramsci, Antonio 1975 *Notas sobre Maquiavelo, la Política y el Estado Moderno* (México: Juan Pablo Editor).

Horkheimer, Max 1982 *Historia, Metafísica y Escepticismo* (Madrid: Alianza).

Kofler, Leo 1971 *Contribución a la Historia de la Sociedad Burguesa* (Buenos Aires: Amorrortu).

Lefort, Claude 1972 *Le Travail de l'oeuvre Machiavel* (Paris: Gallimard).

Macek, Josef 1980 *Macchiavelli e il macchiavellismo* (Firenze: La Nuova Italia).

Mansfield, Harvey C. 1983 *Maquiavelo y los Principios de la Política Moderna* (México: Fondo de Cultura Económica).

Merleau–Ponty, Maurice 1953 *Eloge de la philosophie et autres essais* (París: Gallimard).

Negri, Antonio 1994 *El Poder Constituyente* (Madrid: Prodhufi).

Sfez, Gérald 1995 "Machiavel, la raison des humeurs", en *Rue Descartes* (París) Nº 12/13.

Skinner, Quentin 1985 *Los Fundamentos del Pensamiento Político Moderno*, T. I: "El Renacimiento", (México: Fondo de Cultura Económica).

* Strauss, Leo 1958 *Thoughts on Macchiavelli* (Illinois: The Free Press).

* Uscatescu, George 1969 *Maquiavelo y la Pasión del Poder* (Madrid: Guadarrama).

* Wolin, Sheldon 1974 *Política y Perspectiva* (Buenos Aires: Amorrortu).

ESTUDIOS TEMÁTICOS

La categoría de "guerra" en el pensamiento platónico-aristotélico

Javier Amadeo
Gonzalo Rojas

Nuestro trabajo toma como centro de reflexión la categoría de guerra en el pensamiento platónico-aristotélico. En función de nuestra temática, nos interesa explicitar dos cuestiones relevantes: la primera manifiesta el carácter fundante de la guerra como instancia teórica en la legitimación y producción de las representaciones político-sociales. Y un segundo aspecto, vinculado al primero, devela los dispositivos de ocultamiento con relación a la guerra como sustrato de una teoría social del orden. Desde esta óptica nos parece pertinente la afirmación de Norberto Bobbio en su Diccionario de Política: "La guerra asume un contenido conceptual propio y específico, afirmativo, positivo; a diferencia de su contraparte o antónimo verbal, la paz. El estado pacífico, al contrario, carece históricamente de adjetivaciones que lo singularicen" (Bobbio y Matteucci, 1985).

Cabría entonces preguntarnos por qué tratar la problemática de la guerra en estos dos máximos exponentes del mundo griego. La respuesta no sólo se fundamenta en la importancia del tema y los filósofos en sí, sino también por el legado que nos han dejado para pensar la política y el Estado en términos de guerra.

En la República de Platón pueden observarse algunos sentidos mentados en torno a la categoría de guerra. El primero se sitúa con relación a fundamentar una teoría orgánica del poder. Teoría que parte de la analogía entre la polis y el alma, en la cual se concibe a la vida del

Estado en sintonía con la del individuo. Al igual que el alma está formado por partes, así también el Estado está formado por estamentos sociales: "Hemos llegado después de vencer muchas dificultades, a ponernos de acuerdo sobre este punto –dije-, y es que en el alma del individuo hay las mismas partes que en la ciudad, e iguales en número" (Platón, 1983: § 441 c-d).

Al respecto nos parece pertinente la siguiente observación de Jaeger:

> "En última instancia, el estado de Platón versa sobre el alma del hombre. Lo que nos dice acerca del estado como tal y de su estructura, la llamada concepción orgánica del estado, en la que muchos ven la verdadera médula de la República platónica, no tiene más función que presentarnos "la imagen refleja ampliada" del alma y de su estructura. Y frente al problema del alma Platón no se sitúa tampoco en una actitud primariamente teórica, sino en una actitud práctica: en la actitud del modelador de almas. La formación del alma es la palanca por medio de la cual hace que su Sócrates mueva todo el estado" (Jaeger, 1987: pp. 590-1).

Tanto en el alma como en el Estado, la categoría de totalidad no puede comprenderse a partir de la mera sumatoria de sus partes, existiendo una jerarquía ontológica de la noción de organismo que otorga significado y función a cada uno de los miembros que lo componen. Desde esta perspectiva, el mayor peligro para la vida de la polis no puede ser otro más que la disgregación o fragmentación social, sobre todo ante la amenaza de los intereses privados, tanto de los propios individuos como de intereses de clases, en confrontación a los intereses del organismo colectivo.

Desde esta óptica puede mentarse en Platón el concepto de guerra interna, introyectado al espacio de la propia polis. Es ante el peligro de la fragmentación social que el ateniense fundamenta y legitima el estamento de los guardianes, en una doble función: ya sea cuando se extrapola la guerra al "otro cultural" [1] (y en tal caso hablamos de guerra propiamente dicha), ya sea ante la amenaza de disgregación del propio organismo colectivo. Por esta razón habla de guardianes y no meramente de guerreros: su función mentada al interior de la polis se fundamenta en el cuidado de las leyes y en la administración de la censura. Esta es la razón por la cual el concepto de valor, como virtud específica de los guardianes, implica fundamentalmente la tenacidad y la constancia ante el cuidado del ethos, que éste estamento debe asegurar.

Por otra parte, y en relación con lo anteriormente puntualizado, también los guardianes son concebidos en la República como el estamento universal, para que de esta forma estén al servicio del Estado y no de sus propios intereses particulares. Al mismo tiempo, también son concebidos como estamento profesional: "Platón enfrentándose con el principio democrático del servicio militar obligatorio para todos los ciudadanos, tal como regía en los estado griegos, y consecuente con su tesis de que cada cual debe ejercer su propio oficio, preconiza la existencia de un estamento de guerreros profesionales: los guardianes. Se adelanta con ello a la idea de los ejércitos profesionales de la época helenística" (Jaeger, 1987).

Otro de los núcleos centrales del tratamiento de la guerra en sentido interno lo constituye la mirada platónica en torno al concepto de democracia. Sus juicios más acérrimos se sustentan en la idea de que este régimen introyecta un imaginario político-social en donde todos pueden hacer de todo, resquebrajando consecuentemente al organismo social.

Platón critica las nociones de "igualdad" y "libertad", en estricta relación con los conceptos de justicia-injusticia, definiendo previamente qué es justo: "Y en verdad hemos oído decir a otros, y nosotros mismos lo hemos dicho, que la justicia consiste en hacer cada uno lo suyo y no ocuparse en muchas actividades" (Platón, 1983: § 433 a-b).

Por lo tanto, resulta evidente que el concepto de "igualdad" es inversamente proporcional a la diferencia natural, que en el caso de Platón supone una ontología, en la medida en que es la propia naturaleza la que dictamina a los hombres el lugar que deben ocupar. En sintonía con este presupuesto ontológico, nos parece relevante destacar la influencia socrática en torno a la importancia del conocimiento como compañero inseparable del propio concepto de naturaleza, en la medida en que la actividad política necesita del ejercicio del Saber que no todos pueden poseer.

Con respecto al concepto de libertad, es claro que Platón la transmuta en libertinaje, materializado en la corrupción de las costumbres, enfermedad que corroe los cimientos del Estado:

> "La misma enfermedad -dije- que perdió a la oligarquía adquiere mayor virulencia a causa del exceso de libertad que hay en la democracia y acaba por reducirla a la esclavitud, porque es evidente que todo exceso suele conducir a su exceso contrario, tanto en las estaciones como en las plantas y en los

cuerpos, y más que en ninguna otra cosa en los gobiernos" (Platón, 1983: § 564 a).

Otro de los núcleos fundamentales en torno a la categoría de guerra, pero ahora mirada desde un marco externo como dispositivo del propio cuerpo social, se muestra en la profunda diferenciación que el ateniense hace, en la República, en torno a los conceptos de "guerra y discordia". Partamos entonces del texto platónico: "... son también dos cosas diferentes, que se relacionan con diferentes objetos. Me refiero, por una parte, al ámbito de lo doméstico y allegado; por otra, al de lo ajeno y extranjero. Así el nombre de la discordia se aplica a la enemistad entre allegados, y el de guerra a la enemistad entre extranjeros. (...) Sostengo que los de raza griega son parientes y allegados entre sí, y que son en cambio, ajenos y extranjeros para los bárbaros (...) Por lo tanto, cuando los griegos luchen con los bárbaros y los bárbaros con los griegos diremos que están en guerra y que son enemigos por naturaleza, y será preciso dar el nombre de guerra a esta enemistad; pero cuando luchen griegos contra griegos, hemos de afirmar que son en verdad amigos por naturaleza, pero que Grecia se halla circunstancialmente enferma y dividida y será preciso dar el nombre de discordia a esta enemistad" (Platón, 1983: § 470 b-d).

Creemos que la distinción entre guerra y discordia plantea por lo menos tres niveles o instancias en juego: un nivel prescriptivo, un nivel ético y un nivel ideológico. Analicemos cada uno de ellos.

El terreno prescriptivo instaura el ámbito del deber-ser con respecto al ser, y podemos por lo tanto hablar de una instancia ética-prescriptiva, sobre todo a partir de la realidad griega que el filósofo observa. Platón es consciente de que la guerra entre las distintas polis constituía un vínculo común entre los griegos. Sólo desde esta óptica tiene sentido el carácter fuertemente prescriptivo de tal sentencia, la de discordia y no la de guerra.

Por otra parte, en su última obra, las Leyes, y a diferencia de la República, el filósofo resalta un cierto escepticismo, mediatizado con una actitud más moderada respecto de su obra de madurez. Ya no concibe al gobernante filósofo, sino a la filosofía como consejera de la política. Los acontecimientos y la evolución de los hechos políticos le han develado su utopía prescriptiva en torno a la guerra, llevando al ateniense a elaborar un código de ética ante el conflicto que legisle primariamente los vínculos entre distintas polis, y que el filósofo gobernante deberá tomar como base para la educación de los guardianes. Es evidente que la necesidad de un código de ética muestra la imposibilidad de terminar con

el conflicto: "La guerra formaba parte de la vida. Platón dio comienzo a su última y más larga obra, las Leyes, encomiando al antiguo legislador de Creta por la manera como preparaba a la comunidad para la guerra, puesto que, a lo largo de la vida, debían todos sostener siempre una guerra contra todas las demás polis" (Finley, 1975: p. 65).

La instancia ideológica, que extrapola la guerra al " otro cultural", es decir el bárbaro, sirve no sólo para homogeneizar los propios intereses de cada polis, sino también para consolidar intereses comunes de distintas polis bajo un esbozo de confederación. Por ejemplo: la rivalidad entre Esparta y Atenas puede muy bien quedar hipostaseada ante la amenaza del peligro extranjero, generando al mismo tiempo un vínculo de hábitat común.

Asimismo, existe en el pensamiento platónico una planificación estratégica pocas veces reconocida, en desmedro de la tradición, que siempre lo ha presentado como un pensador idealista.

> Platón contempla el ámbito de lo político como un campo de alianzas posibles, y en este sentido prohibe a las polis esclavizar a los griegos, no sólo por ser contrario a la "naturaleza", sino también porque confía en que los griegos "se volverían más contra los bárbaros que contra sus propios connacionales" (Jaeger 1987: p. 603).

En La política de Aristóteles también pueden encontrarse los dos sentidos de guerra anteriormente mencionados: la guerra pensada al interior de la propia polis, y la guerra pensada externamente. Pero, a diferencia de su maestro, Aristóteles considera a la democracia, y a su versión correcta, la politeia, como el mejor régimen posible para evitar la amenaza de disgregación social, y en tal sentido es el primero en la historia de Occidente que realiza un tratado sistemático en tor- no al concepto de "estamento social", a tal punto que puede ser considerado un antecedente del pensamiento sociológico.

Aristóteles se preocupa fundamentalmente por el problema de la gobernabilidad que sitúa en una perspectiva de clases sociales, sobre todo en función de la guerra entre ricos y pobres. Así, nuestro filósofo cree que el mejor régimen posible será aquel donde la clase media sea mayoritaria, pues de esta manera, y como actor social intermedio, regulará las tensiones entre ricos y pobres. En La política realiza un exhaustivo tratamiento de su preferencia con respecto al estamento medio como paradigma de la gobernabilidad.

Por otra parte, es con relación al término medio que pueden entrecruzarse la ética con la política, en la medida en que un régimen bueno es aquel que tiene en cuenta el concepto de virtud, y ésta no puede encontrarse en los extremos (exceso/defecto, ricos/ pobres), sino fundamentalmente en el estamento medio.

Veamos entonces los pasajes centrales en donde el filósofo avala y legitima a la clase media:

> "En efecto, si se ha dicho con razón en la ética que la vida feliz es la vida sin impedimentos de acuerdo con la virtud, y que la virtud consiste en un término medio, necesariamente la vida media será la mejor, por estar el término medio al alcance de la mayoría." "Además la clase media ni apetece demasiado los cargos ni los rehuye, y ambas cosas son perjudiciales para las ciudades" (Aristóteles, 1989: p. 18).

> " ...que el régimen intermedio es el mejor, es evidente, puesto que es el único libre de sediciones. En efecto, donde la clase media es numerosa es donde menos sediciones y disensiones civiles se producen, y las grandes ciudades están libres de sediciones por la misma razón, porque la clase media es numerosa (...) debe considerarse como prueba de esto el hecho de que los mejores legisladores han sido ciudadanos de la clase media. Solón pertenecía a ella y Licurgo, y Carondas, y la mayoría de los otros" (Aristóteles, 1989: p. 188).

Con respecto a la guerra propiamente dicha, es decir la guerra como dispositivo externo, Aristóteles coincide en muchos puntos con Platón, pero tiene una visión más naturalista y menos trágica del conflicto que su maestro, pues la considera parte de la vida: "Por otra parte, toda la vida se divide en trabajo y ocio, en guerra y paz..." (Aristóteles, 1989: p. 138).

También en Aristóteles podemos encontrar la diferenciación platónica entre guerra y discordia, pero enmarcada en una argumentación teleológica, dado que entre las diferentes polis que están en guerra, el presupuesto de ésta es conseguir la paz. Por ésta razón, Aristóteles afirma que "la guerra existe en vista de la paz..." (Aristóteles, 1989: p. 138).

Por otra parte, lo que distingue a los griegos de los bárbaros es que los primeros poseen un gobierno político, y los segundos un gobierno despótico. Por lo tanto, también encontramos un código de

guerra en la medida en que no se puede esclavizar a los que por naturaleza no son esclavos. En segundo lugar hay que hacer la guerra para no ser esclavizados, sobre todo en función de la idea de autarquía, y en tercer lugar hay que hacer la guerra a los pueblos bárbaros, porque es el único vínculo posible para los griegos.

Con relación a este último aspecto, hay que destacar la importancia económica, que gira en torno a la legitimación de la esclavitud. En este sentido, la guerra se convierte en un instrumento adecuado para la obtención de esclavos, base del sistema social griego (Anderson: 1996). Claro está que en Aristóteles tal legitimación viene dada por la idea de naturaleza, es decir, los pueblos bárbaros son esclavos por naturaleza, y la guerra es un instrumento óptimo para tal finalidad:

> "El ejercicio de la guerra no debe perseguirse con el fin de esclavizar a los que no lo merecen, sino, en primer lugar, para no ser esclavizados por otros; en segundo lugar, para procurar la hegemonía por el bien de los gobernados, no por deseo de dominar a todos; y en tercer lugar, para enseñorarse de los que merecen la esclavitud" (Aristóteles, 1989: p. 140).

De esta manera, es pertinente resaltar que Aristóteles disuelve el tratamiento de la justicia en torno al vínculo entre griegos y bárbaros en la medida que naturaliza y esencializa el conflicto al punto de eliminar la noción de "guerra justa", consecuentemente con el merecimiento de la esclavitud por naturaleza.

Bibliografía

Anderson, Perry 1996 *Transiciones de la Antigüedad al Feudalismo* (México: Siglo XXI).

Aristóteles 1989 *Política* (Madrid: Centro de Estudios Constitucionales).

Bobbio, Norberto y Matteucci, Nicola. 1985 (s/d) *Dicccionario de Política* (México: Siglo XXI).

Finley, M. Y. 1966 *Los Griegos de la Antigüedad* (Barcelona: N.C.L.).

Jaeger, Werner 1993 (1957) *Paideia: los ideales de la cultura griega* (México: Fondo de Cultura Económica).

Platón 1983 *República* (Buenos Aires: Eudeba).

Notas

1. En el paradigma griego la referencia al otro cultural se circunscribe al mundo de los "bárbaros" careciendo estos de poder político, a diferencia de las comunidades griegas.

ESTUDIOS TEMÁTICOS

La tríada Paideia, gobernante y legislación en el pensamiento platónico

Liliana A. Demirdjian
Sabrina González

Es usual que entre nuestros contemporáneos, tengan o no conciencia de ello, la educación sea entendida como un proceso formal que, en el mejor de los casos, hace al desarrollo del potencial individual. Sin embargo, no escapa a una mirada más profunda que el proceso educativo no sólo participa de la estructura interna, sino que a su vez crea y reproduce el potencial externo de toda sociedad. En otras palabras, aquellos valores válidos para una sociedad son elaborados en el marco de un proceso educativo que siempre es el bagaje con el que la sociedad cuenta para crear alternativas ante las coyunturas críticas.

Para Platón, este dato de la realidad no pasó inadvertido. Antes bien, a lo largo de su obra, la problemática educativa permite ahondar acerca del ideario político y comunitario que el fundador de la Academia irá elaborando en torno a un proyecto por demás elevado: la construcción del mejor régimen político.

Una breve alusión al contexto político y social que conmueve a nuestro autor nos permite aproximarnos a una comprensión no acabada pero sí un poco más completa de su pensamiento político.

Resulta imprescindible recordar que la derrota de Atenas en la guerra del Peloponeso sume a la democracia ateniense en una profunda

crisis al interior de la polis. Agudo observador de la realidad, Platón rememora en la Carta VII, legado de su vejez cuya autenticidad ya no se debate en la actualidad:

> " Entonces me sentí irresistiblemente movido a alabar la verdadera filosofía y a proclamar que solo con su luz puede reconocer dónde está la justicia en la vida pública y en la vida privada" (Platón, 1972: § 325 d/ 327 c).

Este pasaje no remite a un Platón pesimista o resignado frente a la realidad. Por el contrario, es producto de un hombre que, protagonista de aquella Atenas abatida, plantea la posibilidad de encontrar la vía de acceso a un orden desterrando la ignorancia de los asuntos públicos.

La noción de paideia, la misión del gobernante y la función de la legislación, son tres elementos que irán condicionando tensiones claves dentro de la perspectiva de este hombre de descendencia aristocrática. La complejidad y riqueza de sus escritos nos impele a restringir nuestro recorrido a sólo cuatro de sus obras: Gorgias, la República, el Político y Las Leyes.

Al introducirse en la noción platónica de paideia, surge de inmediato la primera dificultad. Dentro de los términos modernos no existe aquél que resulte un equivalente exacto, que permita una traducción precisa de la noción de paideia para los griegos. En nuestro caso, utilizaremos la noción de educación, teniendo en cuenta siempre que estamos en presencia de un proceso definido por Platón como el camino que permite al hombre salvar su alma librándose del obstáculo que la ignorancia le representa. Más adelante volveremos sobre este tema, pero estas palabras anticipan de alguna manera la compleja relación que conectará política y moral en el seno mismo del desarrollo de la paideia.

Una pregunta básica de la teoría política es aquella que interpela acerca del orden. Nuevamente, referimos a modo de recurso biográfico un extracto de la Carta VII que nos posibilita incorporar desde el propio Platón, ya anciano, las razones de su radicalización en el plano del estado ideal y su posterior deconstrucción a partir de la realidad que lo circunda:

> " Así, pues, no acabarán los males para los hombres hasta que llegue la raza de los puros y auténticos filósofos al poder o hasta que los jefes de las ciudades, por una especial gracia de la divinidad, se pongan a filosofar " (Platón, 1972: § 325 d/ 327 c).

En tal sentido, en la República, Platón nos provoca con su estado ideal. En él, es el rey filósofo quien posee el arte para regir los designios de su comunidad conforme a la idea de Bien. El tratamiento de la paideia evoluciona a partir de esta férrea creencia en la necesidad de poner el gobierno en manos de un determinado estamento. Es consecuente con su ideal de justicia y su convicción en la profunda imbricación entre moral y política para la formación de un orden justo.

> "En tanto que los filósofos -expliqué- no reinen en las ciudades, o en tanto que los que ahora se llaman reyes y soberanos no sean verdadera y seriamente filósofos, en tanto que la autoridad política y la filosofía no coincidan en el mismo sujeto, de modo que se aparte por la fuerza del gobierno a la multitud de individuos que hoy se dedican en forma exclusiva a la una o a la otra, no habrán de cesar, Glaucón, los males de las ciudades ni tampoco, a mi juicio, los del género humano " (Platón, 1988: § 473 d).

La figura del rey filósofo tiende un puente particular entre política y filosofía, poder y sabiduría, e incluso felicidad pública y privada. El ejercicio del filosofar impone un escarpado ascenso -aquel camino doloroso que describe en la alegoría de la caverna-, no accesible a todos.

La educación en su función reproductora de una comunidad está restringida sólo a aquellos quienes en virtud estén llamados a contemplar la idea de bien y justicia absoluta para organizar y sistematizar a partir de su sabiduría un estado justo. Tal sería el caso del rey - filósofo, quien, conocedor de la justicia basamento de la estructura arquitectónica del estado ideal, está llamado a servir con su conocimiento al conjunto social.

De este modo, la paideia de la República cobra un sentido intenso a la vez que restringido, y resulta puente de unión teleológica entre lo inteligible y lo sensible del sistema platónico.

En primer lugar, respecto de su carácter intenso, debemos aclarar que la paideia platónica abarca elementos que apuntan a generar las condiciones para la realización de las virtudes del alma concebidas desde una racionalidad instrumentada por el estado para el conjunto de la polis.

En segundo término, con relación a su aspecto restringido, recordemos que, como hemos dicho, sólo es un conjunto limitado el de

los elegidos para realizar el recorrido de una enseñanza que por su función es exhaustiva. No olvidemos que la justicia concebida por Platón en la República es claramente deducida como desarrollo de la areté propia de cada uno, según la virtud del alma que predomina. En este sentido, el estamento productivo está llamado a realizar la virtud de la templanza, ser dueño de sí mismo, que dentro de la estructura de la República podría traducirse en obediencia y sumisión a los dictámenes del rey filósofo, único capaz de captar lo múltiple en lo único.

Retomando la caracterización de restrictividad, cabría adjudicarle una cierta particularidad, ya que si bien es cierto que el proceso de la paideia será transitado finalmente sólo por algunos, estos pocos cargan sobre sí un mandato social, ya que la ley no se propone la felicidad de una clase de ciudadanos, sino que debe consagrarse a formar a tales ciudadanos para que confluyan en la cohesión de la ciudad:

> " nosotros os hemos formado jefes y reyes, como en las colmenas, en interés de vosotros mismos y de los demás ciudadanos, y al daros una educación más perfecta y más completa que la de los filósofos extranjeros, os hemos vuelto capaces de unir la filosofía a la política. Por tanto, debéis descender por turno a la morada de vuestros conciudadanos" (Platón, 1988: § 520 a-c).

Mediando lo dicho, podemos concluir que la educación es principio constitutivo de la República. En este sentido, la idea de justicia que Platón trasmite en esta obra está atravesada por la lógica de una dialéctica ascendente de la paideia:

> " No cabe duda -proseguí- que una ciudad que ha comenzado bien, avanza en su desarrollo como un círculo. Un buen sistema de educación y de instrucción produce buenos caracteres naturales y éstos, a su vez gracias a la perfecta educación que han recibido se hacen mejores que los precedentes bajo todos los aspectos, y especialmente bajo el de la procreación " (Platón, 1988: § 424 a).

En este punto, si nos adentramos en el Platón de Las Leyes, podemos encontrar que este hombre confrontado en su idealismo en numerosas oportunidades por la polis de su época, lejos de desalentarse, traduce la educación en una nueva clave. En Las Leyes, la misma perderá su formula de rasgos elitistas (a la vez intensa y restringida según lo trazado en este estudio). El fundador de la Academia opta por pensar en la expansión del horizonte de sus destinatarios, y

conforme a lo dicho concibe a los colonos de "Magnesia" como ciudadanos partícipes de la toma de decisiones políticas y administrativas. Para lograr esto último, hombres y mujeres recibirán similar educación a aquella otorgada a los guardianes de la República. Consagrar ciudadanos activos requerirá de una educación sistemática básica que no era realmente necesaria entre los integrantes del tercer segmento de ciudadanos de la República.

Platón redefine aquel estado ideal advirtiendo que tal proyecto se imprime en circunstancias sociales muy especiales, no fáciles de conseguir, como tuvo oportunidad de comprobar. Ampliar las bases de la educación en el marco de la polis permite que ese estado, que subsume fuertemente al ciudadano, sea en esencia la naturaleza humana en escala. El estado humanizado es la contracara de ciudadanos construidos a medida gracias a la consecuente y eficaz implementación de la paidea.

Ahora bien, ese ideal de estado, que organiza y controla la implementación de una paideia coherente con los valores que hacen al bien común, admite como contrapartida el estado realmente existente. Las divergencias entre el ámbito de la praxis política y el deber ser no constituyen un dato inédito y, por el contrario, suelen ser la regla en sociedades en crisis.

Es cierto que en la República Platón apela a la formación de un régimen ideal. Sin embargo, hacia el final de su vida, probablemente en virtud del escaso éxito que la reconversión o formación de un gobernante con la altura moral e intelectual que desarrolla como deseable en el rey filósofo le deparó, se ocupa de un aspecto más pragmático, la cuestión del mejor régimen de gobierno posible, que trata de elaborar en las Leyes.

En este sentido, la problemática de la paideia se perfila como instrumento de cambio capaz de posibilitar la programación y sistematización de una acción política eficaz. Al acentuarse en el pensamiento platónico la lógica del deber ser, se extrema el vínculo entre moral y política, y como consecuencia se extrema la observancia respecto de la oratoria y el quehacer de los políticos.

En el Gorgias, Platón se debate entre el ser y el deber ser y confronta desde la figura de Sócrates con tres interlocutores: Gorgias, Polo y Calicles. El diálogo transcurre entre interpelaciones acerca de qué es la política y cómo debería ser, cómo actúa el político real, y cómo sería el político ideal. Subyace en todas ellas el cómo se resuelve el

problema del poder. En todo caso, la respuesta está condicionada por la calidad del gobernante. Si éste es capaz de discernir qué es lo bueno y lo justo según la especificidad de la política lo exige, logrará destacarse por sobre los políticos reales que encuentran en el manejo del poder un fin en sí mismo. Un político con tales aptitudes es el único que logra asegurar el tránsito virtuoso en la vida terrena y más allá de la muerte para sí y sus conciudadanos.

Calicles entraña al estadista de éxito que es tributario de una fluida oratoria, y restringe su noción de política al manejo del poder sin cuestionarse si su desempeño logra o no el bienestar de sus súbditos. Con cierta práctica política en su haber, Calicles defiende con contundencia el derecho del más fuerte como la más alta moral. Por su parte, Platón, siempre en la voz de su maestro, apela a la techné de la política en contraposición con la realidad del poder. En este sentido, dado que toda techné posee un ámbito que le es específico, Platón postula como propio del arte de la política el conocimiento de lo bueno y lo justo dirigido al bienestar de los gobernados.

En la figura de Calicles, Platón admite que el político no conoce apriori acerca de lo bueno y lo justo, ya que de poseer este conocimiento sería filósofo antes que estadista. El accionar de los políticos como Calicles al buscar el propio placer y no la realización de la techné de la política, subvierte la íntima conexión que debe existir entre moral y política. De esta forma no sólo condenan su propia alma, sino que además infringen un mal mayor al arbitrar igual suerte a sus gobernados.

El hombre conformado por alma y cuerpo requiere un arte especial que cuide de su vida: "En particular, la rama de la política llamada a proteger al alma sana es la legislación, mientras que del alma enferma se encarga la administración práctica de justicia. Y respectivamente, la sofistica y la retórica son encaradas en el pensamiento platónico como variantes de la adulación que no se encaminan a lograr lo mejor del hombre"(Jaeger, 1993: p. 516).

La paideia reaparece como expresión del camino de todo hombre hacia su perfeccionamiento según el dictado de su naturaleza. La verdadera salvación implica superar la ignorancia, y ésta siempre se vincula con un tránsito que es moral y político. El Gorgias anticipa la conexión que el gobernante conjugará en su formación dentro de un estado ideal y anuncia el objetivo del verdadero estadista. No es de extrañar, por lo tanto, que en su próxima obra política nuestro autor designe al rey filósofo para ocupar el lugar del gobernante.

Esta relación entre política y moral, Platón la reedita en el Político, cuando asemeja al buen pastor que sabe guiar a su rebaño con el buen gobernante que posee y ejerce el arte de gobernar, es decir, aquél que conoce lo bueno y lo justo y educa a sus gobernados en consecuencia a fin de lograr la constitución de un orden en tal sentido.

La calidad del gobernante prima por sobre el imperio de la ley:

> "El joven Sócrates: Pretender que se gobierne sin leyes resulta un tanto duro de oír (...).
>
> El extranjero: El ideal no consiste en que las leyes detenten el poder, sino el varón real dotado de inteligencia. ¿Sabes el motivo? (...) Que una ley no podría nunca abarcar a un tiempo con exactitud lo ideal y más justo para todos" (Platón, 1981: § 294).

Por un lado, el arte del político. Por otro, el imperio del gobierno según las leyes. No sólo en el Político esta tensión se presenta y dirime a favor del arte del gobernante por sobre el imperio del gobernar atento a la legislación exclusivamente. En la República el fundador de la Academia también es terminante: pone su acento en la tarea del gobernante y soslaya el tratamiento de las leyes como reglamentos "inútiles" en el caso del mal gobernante o "innecesarios" para quienes por naturaleza realizan su areté.

> "Por eso – continué – no creo yo que en una ciudad, bien o mal gobernada, el verdadero legislador debe ocuparse de leyes y reglamentos semejantes; en la primera son inútiles y nada se gana con ellos; en la segunda, están al alcance de cualquiera y se desprenden en una buena parte de las costumbres tradicionales" (Platón, 1988: § 427 a).

Y es que, fuera del imperio de la ley, existen circunstancias y contingencias que ni el más avezado legislador puede contemplar. La ley adolece de una rigidez insalvable desde su origen. Es decir, no existe aquella ley que recoja en su letra todas las variaciones posibles de la conducta humana. En consecuencia, no existe ley que por sí sola propicie justicia, orden y bienestar en toda circunstancia.

Es finalmente en Las Leyes que nuestro autor exalta el carácter pedagógico del legislador en beneficio de la colectividad. En esta obra, las leyes y la labor legislativa cobran vigor como vehículos de la paideia.

El accionar del político se sitúa en un plano de igualdad con la función de la legislación, pero antes bien, esta impronta a favor de la legislación requiere de una base ampliada de instrucción de los ciudadanos de la comunidad. En tanto que en la República se le exige al tercer estamento el conocimiento de la técnica de su oficio, y sólo se inicia en el proceso de la paideia a los guardianes y a quienes finalmente puedan convertirse en filósofos gobernantes, en las Leyes todos los colonos de Magnesia deberán recibir igual educación básica para poder ejercer un rol activo en el ámbito del acontecer político.

En este sentido, la educación es una función estatal. Es el estado el que debe inculcar la virtud como un hábito, que como tal puede ser aprendido por todos. En consecuencia, los ciudadanos respetarían las leyes no por su carácter de obligatoriedad sino porque valoran su rectitud y justicia.

En Las Leyes se reconoce en los hombres libres la capacidad de discernir y aceptar por medio de la persuasión las justas razones, por ejemplo, en la analogía entre un buen legislador y el médico de hombres libres y el mal legislador y el médico de esclavos. Mientras que el médico de esclavos no se ocupa en dar pormenores a su enfermo acerca del mal que lo ataca, el verdadero médico, como el buen legislador en tanto se relaciona con hombres libres, visita y cuida de su paciente o súbdito respectivamente, obtiene las aclaraciones convenientes, lo instruye acerca de su mal, lo prescribe, y le trasmite sus razones para inducirlo a cumplir y sanar su mal, siempre por medio de la persuasión.

El estado se presenta entonces como escuela de moralidad, y la educación es clave para la concreción y estabilidad del mejor régimen posible.

Conclusión

A partir de lo desarrollado podemos hacer un seguimiento de cómo la triada Paideia, gobernante y legislación se resuelve según ecuaciones disímiles en la trayectoria del pensamiento platónico. Desde ya no se trata de un camino cerrado ni exhaustivo, solo pretendemos formular una línea de reflexión para explorar a nuestro autor y entender de alguna manera el por qué de su vigencia como pensador clásico de la función del estado y su rol formativo respecto de la comunidad.

En este sentido, el Gorgias nos permite discurrir sobre las derivaciones que el dilema entre ser y deber ser le plantea al fundador de la Academia. La corrupción y la ineptitud de funcionarios demasiado preocupados por sí mismos y poco inclinados a ver la sabiduría como algo más que el poder del más fuerte desmembraron Atenas, y contribuyeron a sumirla en una crisis en la cual la ausencia de un programa educativo dotado de una alta moral según la concepción que Platón le adjudica, encarado desde el propio estado, se va perfilando como esencial. Y en el Político, si bien se acepta que el político no conoce a priori aquello que no es específico de su arte (de lo contrario sería filósofo y no estadista) no por esto se lo exime de la ardua tarea de encontrar el camino hacia la salvación de las almas, la propia y las de sus conciudadanos. Antes bien, el estadista es timón de un proyecto que se estructura en la más elevada observación de la idea de bien y justicia. En virtud de lo dicho, el político está imbuido de una tarea que implica el mayor de los servicios para su comunidad, el olvido de su interés sensual y egoísta.

Si en la República la paideia es un proceso que sólo será recorrido en su totalidad por algunos elegidos, entre quiénes surgirá el gobernante destinado a soportar el peso específico del poder dado por esta sabiduría justa y conocedora del bien absoluto. En el Político este gobernante es incitado a trascender su esfera para acercarse y educar a sus gobernados.

Finalmente, en Las Leyes, Platón corona la evolución de su pensamiento acentuando el papel del estado como escuela para el desarrollo de una comunidad, si no perfecta, al menos lograda con vistas al mejor horizonte de lo factible[1]. Nótese que los ciudadanos deben ser capaces de respetar las leyes, fundamentalmente no en virtud de su carácter obligatorio, sino por considerarlas buenas y necesarias. Nuevamente, lo relevante no es la legislación en sí misma sino su pertinencia para construir un régimen político adecuado [2].

La educación concebida por el fundador de la Academia es la llave que abre las puertas a un proyecto político y comunitario que, si bien admite las contradicciones y obstáculos que en el tratamiento de la cosa pública suelen presentar los acontecimientos reales, en modo alguno ha cedido respecto de la exigencia de perseguir como principal enemigo de una polis fuerte a la ignorancia.

Bibliografía

Jaeger, Werner 1993 *Paideia: los ideales de la cultura griega* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica).

Platón 1972 "Carta VII" en *Obras Completas* (Madrid: Aguilar).

Platón 1981 *El Político* (Madrid: Centro de Estudios Constitucionales).

Platón 1972 "Gorgias" en *Obras Completas* (Madrid: Aguilar).

Platón 1988 *República* (Buenos Aires: Eudeba).

Platón 1972 "Las Leyes" en *Obras Completas* (Madrid: Aguilar).

Notas

1. Es importante recordar que más tarde en la *Política*, será Aristóteles justamente quien reedite en metodología y finalidad instancias de *Las Leyes* cuando plantee su preocupación por analizar los regímenes políticos existentes en vistas de asegurar su persistencia y probar si es o no factible su puesta en marcha.

2. Cabe acotar que Platón no olvida la educación del regente, tema que se plantea en *Epinomis* (apéndice de las Leyes) sin embargo, esta obra es materia de controversia ya que su autenticidad no es del todo admitida.